

## I GRECI A VALLADOLID \*

Sul problema della genesi del razzismo nella cultura occidentale

### 1. *I Greci e il razzismo: un problema chiuso?*

Al dibattito sulla genesi del razzismo occidentale gli studiosi del mondo classico hanno generalmente negato una loro significativa partecipazione, con la motivazione che l'argomento eccederebbe in larga misura, se non assolutamente, l'orizzonte cronologico del proprio sapere. Risultano emblematiche, a questo proposito, le parole con cui Edith Hall, nella prefazione al suo celebre studio sull'immagine del Barbaro nella tragedia greca del V secolo, spiega di aver intenzionalmente evitato per il mondo antico l'uso di termini quali *racism* e *racist* in quanto anacronistici: infatti – secondo la Hall – «the idea of biologically determined ethnic inequality» sarebbe soprattutto appannaggio della modernità, ragione per cui occorrerebbe «to characterize the ancient Greek world-view by such terms as “xenophobia”, “ethnocentrism”, and “chauvinism” in its authentic sense, as a doctrine declaring the superiority of a particular “culture” and legitimizing its oppression of others»<sup>1</sup>.

Malgrado non siano mancate alcune voci fuori dal coro<sup>2</sup>, sulle quali avrò modo di tornare, si può dire che la tesi della Hall sia condivisa da

\*) Desidero ringraziare sinceramente la prof.ssa Maria Assunta Vinchesi, la prof.ssa Isabella Gualandri, il dott. Alejandro Coroleu (Università di Nottingham), il prof. Oreste Carbonero, la prof.ssa Silvana Serra e l'UNITRE di Alessandria, il prof. Mauro Fornaro, il dott. Davide Onida, il dott. Dino Claudio Rolando, il dott. Cristiano Furiassi, la dott.ssa Flavia Rampichini e Marianna Tomasetta per i loro preziosi suggerimenti e i contributi generosamente prestati all'elaborazione e alla stesura di questo articolo, fermo restando che la responsabilità per ogni difetto o fraintendimento che in esso si potrà riscontrare ricade esclusivamente sull'autore.

<sup>1</sup>) E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989, p. IX.

<sup>2</sup>) È il caso, innanzi tutto, di quel pur esiguo numero di studiosi che, nonostante non potessero ancora avvalersi di certe più recenti prospettive teoriche elaborate nell'ambi-

larga parte degli antichisti. Già agli inizi del Novecento, in realtà, Alfred E. Zimmern ed Edward E. Sikes avevano escluso con decisione la presenza di pregiudizi razziali legati al colore della pelle nella cultura greca<sup>3</sup>, ponendosi così a monte di una linea di pensiero che, riemergendo periodicamente nel corso del secolo (come testimoniano in particolare i lavori di Aubrey Diller, William L. Westermann, Victoria Cuffel e Harold C. Baldry)<sup>4</sup>, avrebbe finito per culminare nei ben noti studi di Frank M. Snow-

to del dibattito sul razzismo moderno (le quali, come cercherò di argomentare, ci impongono di rivedere la tesi ampiamente condivisa dell'inesistenza di pregiudizi razziali nel mondo classico), avevano comunque già intravisto, in certe rappresentazioni xenologiche degli antichi – prima fra tutte quella aristotelica, di cui mi occuperò dettagliatamente più avanti – le tracce di uno sguardo sull'uomo per il quale non sarebbe improprio parlare di razzismo: vd. in tal senso P.A. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico. Dai Greci al basso Medioevo*, Milano 1972, pp. 58 s. nt. 28, 76, 86 ss. e 114; M.I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma - Bari 1981, p. 158 (trad. it. di *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980), di cui peraltro cfr. anche quanto era già stato anticipato, sia pure più cautamente, in Id., *Race Prejudice in the Ancient World*, «The Listener» 79 (1968), pp. 146-147 (vd. in part. p. 147 per il riferimento ad Aristotele); E. Lévy, *Naissance du concept de barbare*, «Ktema» 9 (1984), p. 14; Id., *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions*, in M.M. Mactoux - E. Geny (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. III, Paris 1989, pp. 203 e 211; G. Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù*, in M.I. Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico*, Roma - Bari 1990, p. 44 (trad. it. di M.I. Finley [ed.], *Classical Slavery*, London 1987). Di razzismo antico ha parlato, in tempi a noi più vicini, anche W. Detel, *Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 43 (1995), pp. 1019-1043, di cui però mi pare si debba segnalare un meno giustificabile disinteresse per il dibattito dei modernisti, il passaggio per il quale costituisce a mio avviso una tappa imprescindibile per affrontare questa problematica. Un limite opposto è dato di rilevare, invece, nel pur utile ed interessante C. Delacampagne, *L'invenzione del razzismo. Antichità e Medioevo*, Como - Pavia 1995 (trad. it. di *L'invention du racisme. Antiquité et Moyen-Âge*, Paris 1983), che, a fronte della sensibilità dimostrata per le questioni teoriche relative alla definizione stessa del concetto di razzismo, si rivela, a mio parere, più convincente e documentato nella parte dedicata al razzismo medioevale rispetto a quella sul razzismo greco, che ho trovato a tratti poco conseguente (vd. in part. le pp. 167 ss. su Aristotele) e meno approfondita, essendo infatti quasi esclusivamente basata sugli studi di Finley e Garlan intorno allo schiavismo antico (vd. in part. le pp. 155-170). Si possono invece reperire, nel fondamentale M.M. Sassi, *Pensare la diversità umana senza le razze: l'ambiguità della physis*, «I quaderni del ramo d'oro» 3 (2000), pp. 137-162, preziosi spunti di riflessione in merito ai meccanismi di «riduzione naturalistica della differenza etnica» (*ivi*, p. 158 nt. 15) perseguiti dall'uomo antico pur senza il ricorso alla nozione di razza. Un'attenzione particolare meriterà infine, nel corso di questo lavoro, il recentissimo e ponderoso B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004, che, pur adottando un approccio non dissimile da quello che si è voluto porre a fondamento della nostra indagine, perviene – come si vedrà – a risultati parzialmente diversi.

<sup>3</sup>) A.E. Zimmern, *Il commonwealth greco. Politica ed economia nell'Atene del V secolo*, Milano 1967, p. 434 s. nt. 10 (trad. it. di *The Greek Commonwealth. Politics and Economics in Fifth Century Athens*, Oxford 1911); E.E. Sikes, *The Anthropology of the Greeks*, London 1914, p. 88 s.

<sup>4</sup>) Cfr. A. Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, Urbana 1937, pp. 16 ss., 154 ss.; W.L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*,

den Jr., il quale, convinto assertore della paternità esclusivamente moderna del razzismo biologico, mette in guardia gli antichisti dal rischio di attribuire «anachronistically to antiquity a nonexistent racial discrimination»<sup>5</sup>, pena l'inevitabile «misinterpretation» dei classici<sup>6</sup>. Snowden, il cui monito sui rischi dell'anacronismo ha condizionato non poco le analisi successive, ritiene infatti che il pur diffuso senso di superiorità dei Greci e dei Romani nei confronti dei Barbari sia rimasto essenzialmente confinato nel richiamo a fattori di ordine culturale, e dunque esterni e acquisiti, al contrario del razzismo moderno, che avrebbe invece fondato le gerarchie tra i popoli attraverso l'invenzione pseudoscientifica di differenze biologiche innate ed ereditarie. Per questo, non di razzismo si potrebbe parlare in riferimento al mondo classico, bensì esclusivamente di etnocentrismo<sup>7</sup>.

Una posizione critica del tutto simile è riscontrabile anche tra coloro che si sono occupati del razzismo in età moderna, i quali, confidando nell'*auctoritas* degli antichisti, hanno spesso liquidato rapidamente la tradizione classica come irrilevante ai fini di un'indagine sulla genesi del razzismo, senza perciò avvertire la necessità di sottoporre i testi antichi ad un'analisi diretta. Questo tipo di approccio traspare già chiaramente dal pur meritorio e pionieristico lavoro sull'argomento firmato da Ashley Montagu, la cui idea che dal mondo antico fino agli ultimi anni del XVIII secolo non si potrebbero rintracciare nozioni corrispondenti al concetto moderno di razza avrebbe poggato, a detta dello studioso, sulla solida base della concordia dei classicisti, secondo la maggior parte dei quali, «pur mostrando di disprezzare i Barbari», i Greci e i Romani «non erano

Philadelphia 1955, pp. 11, 23 e 104; H.C. Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Bologna 1983, p. 13 s. (trad. it. di *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965); V. Cuffel, *The Classical Greek Concept of Slavery*, «Journal of the History of Ideas» 27 (1966), p. 330.

<sup>5</sup>) F.M. Snowden Jr., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge (Mass.) 1970, p. 1.

<sup>6</sup>) *Ivi*, p. IX.

<sup>7</sup>) *Ivi*, pp. 169 ss., 318 s. Le tesi di Snowden, già abbozzate in Id., *The Negro in Ancient Greece*, «American Anthropologist» 50 (1948), pp. 31-44, resteranno su questo punto sostanzialmente immutate tanto nel successivo *Before Colour Prejudice: the Ancient View of Blacks*, Cambridge (Mass.) 1983, p. 63 ss., come nel più recente *Greeks and Ethiopians*, in J.E. Coleman - C.A. Walz (eds.), *Greeks and Barbarians. Essays on the Interactions between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, Bethesda 1997, p. 111 ss. Analogamente, a favore dell'uso della nozione di etnocentrismo al posto di quella di razzismo, si esprimono anche M. Moggi, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma - Bari 1992, p. 73 nt. 55, e J.E. Coleman, *Ancient Greek Ethnocentrism*, in Coleman - Walz (eds.), *Greeks and Barbarians* cit., pp. 175-220. Nella stessa direzione muovono infine le pagine di C. Tuplin, *Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudice*, in G.R. Tsetschkladze (ed.), *Ancient Greeks West and East*, Leiden 1999, pp. 47-75.

mossi da motivi biologici, ma soltanto da motivi culturali». Malgrado ciò, Montagu ammetteva contemporaneamente l'esistenza di un'eccezione, costituita a suo dire dalla teoria della schiavitù formulata da Aristotele, il quale avrebbe invece tentato di collegare la presunta inferiorità degli stranieri asserviti a fattori di ordine biologico. D'altra parte – si affrettava a precisare lo studioso – i discorsi dello Stagirita, proprio perché incompatibili con la mentalità della sua epoca, erano destinati a non essere «mai accolti dalla *communis opinio*»; e questo è probabilmente il motivo per cui Montagu si sente esonerato dal compito di esaminare a fondo la teoria aristotelica, passandovi rapidamente sopra come si trattasse di un'inspiegabile stravaganza intellettuale, sostanzialmente irrilevante ai fini della sua analisi intorno al mito della razza<sup>8</sup>. La tesi di Montagu è stata più volte riproposta e, in tempi più recenti, persino depurata di quell'unica eccezione che in Montagu non era riuscita comunque ad incrinare l'immagine di un uomo greco-romano uniformemente resistente alle tentazioni del razzismo biologico. Mi riferisco, per esempio, al lavoro di Stephen Jay Gould<sup>9</sup>, la cui indagine – peraltro tuttora fondamentale – su quella che egli considera come la matrice teorica del razzismo moderno, ovvero la dottrina del determinismo biologico, resta confinata all'interno del ristretto arco cronologico compreso tra il XVIII e il XX secolo: il mondo classico, incluso ora lo stesso Aristotele, il cui nome non affiora neppure una volta tra le pagine di Gould, viene così a subire *ex silentio* un'esclusione ancora più netta rispetto al problema della genesi del razzismo. Ad un'identica conclusione, sia pure per vie diverse, perviene anche Ivan Hannaford, il quale, passando velocemente attraverso la teoria aristotelica della schiavitù<sup>10</sup>, ne ricava addirittura una conferma della sua incommensurabilità con le teorie moderne della razza, e dunque un'ulteriore e definitiva prova «that there was a remarkable absence of race as an organizing idea during the Greco-Roman period»<sup>11</sup>.

La mia ipotesi è che varrebbe la pena provare a riaffrontare tali problematiche a partire dalle riflessioni di alcuni studiosi i quali, interrogandosi sull'attuale riemersione di pregiudizi e discriminazioni razziali, hanno in vario modo messo in campo un impianto teorico che – a mio parere – finisce per obbligarci a rivedere la diffusa tesi dell'ininfluenza del mondo classico, e in particolare della cultura greca, sulla genesi del razzismo occidentale.

<sup>8</sup>) M.F.A. Montagu, *La razza. Analisi di un mito*, Torino 1966, pp. 32-36 (trad. it. di *Man's Most Dangerous Myth. The Fallacy of Race*, New York 1952).

<sup>9</sup>) S.J. Gould, *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, Milano 1998 (trad. it. di *The Mismeasure of Man*, New York 1996).

<sup>10</sup>) I. Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West*, Baltimore 1996, pp. 52-57.

<sup>11</sup>) *Ivi*, p. 8. Inspiegabilmente, peraltro, tra i classicisti citati da Hannaford a sostegno della sua tesi, oltre a Snowden, compare anche M.I. Finley (*ivi*, p. 51), convinto sostenitore di una tesi esattamente opposta (cfr. *supra*, nt. 2).

## 2. *Razzismo con e senza le razze*

Nell'ambito della storiografia e delle scienze umane sono riscontrabili alcune divergenze di fondo relativamente alla cronologia del razzismo in Occidente, sulla base delle quali possiamo distinguere tre diversi modelli di periodizzazione: la teoria modernista ristretta, la teoria modernista ampia e l'ipotesi di Fredrickson.

1) La teoria modernista ristretta parte dal presupposto, apparentemente inconfutabile, che *non ci può essere razzismo senza le razze*, ovvero che non si può propriamente parlare di razzismo prima della formazione del concetto tassonomico di razza, e quindi anteriormente alla classificazione gerarchica delle razze umane elaborata dai naturalisti nel corso del XVIII secolo. Il razzismo moderno, pertanto, sarebbe figlio delle classificazioni di Linneo e dei suoi successori, da cui avrebbe preso le mosse per un continuo perfezionamento "scientifico" dei criteri morfologici atti a distinguere i gruppi umani sul piano biologico: basterebbe citare, a tal proposito, i vari Camper, Retzius, Carus, Vogt ecc., che – con l'ausilio della craniologia, della cefalometria e della fisiognomica – cercarono, tra il Settecento e l'Ottocento, di dimostrare "scientificamente" l'esistenza di un rapporto tra il differente grado di intelligenza delle razze umane e la diversa forma o dimensione del cranio che le contraddistinguerebbe. Alla teoria modernista ristretta, che – come si può notare – iscrive il razzismo all'interno di una cronologia particolarmente breve, aderiscono per esempio George Mosse, Tzvetan Todorov e, più di recente, Daniele Petrosino. Mosse vede nell'Europa del XVIII secolo «la culla del razzismo moderno», le cui «fondamenta» starebbero, infatti, nell'Illuminismo e nel «risveglio religioso» settecentesco<sup>12</sup>; Todorov ne delimita in modo ancora più netto l'orizzonte geografico e cronologico, individuato «nell'Europa occidentale dalla metà del XVIII secolo alla metà del XX secolo»<sup>13</sup>; infine Petrosino, partendo dal presupposto che «non è sufficiente la paura o la "mostrificazione" dell'estraneo» perché si possa propriamente parlare di razzismo, essendo in tal senso «necessario che si consolidi un sistema di legittimazione dell'universo simbolico razziale», puntualizza che tale condizione poté realizzarsi «solo nel periodo compreso tra il XVIII e il XX secolo», e che pertanto «per sorgere il razzismo ha avuto bisogno che il genere umano fosse diviso in "razze"»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Milano 1992, p. 5 ss. (trad. it. di *Toward the Final Solution. A History of European Racism*, New York 1978).

<sup>13</sup> T. Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino 1991, p. 107 ss. (trad. it. di *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris 1989).

<sup>14</sup> D. Petrosino, *Razzismi*, Milano 1999, pp. 1-120 (per le citazioni vd. pp. 2 e 34). Tra i sostenitori della teoria modernista ristretta possiamo inoltre annoverare, sulla base di quanto già riferito, anche S.J. Gould.

2) La teoria modernista ampia rifiuta il postulato secondo il quale non si può parlare di razzismo senza le razze, inaugurando una prospettiva che potremmo definire “funzionalista”: coloro che sostengono questa teoria, infatti, ritengono che sia corretto parlare di razzismo anche in riferimento a modelli xenologici i quali, pur non facendo uso della nozione di razza, ricorrono a strumenti concettuali dalla funzione equivalente, ovvero quella di ricondurre le presunte gerarchie fra i gruppi umani a differenze di tipo “essenziale”, e cioè ancorate all’essenza degli individui. Il processo di “essenzializzazione” implicherebbe a sua volta la tendenza a rappresentare tali differenze come innate, e dunque permanenti, indelebili ed ereditarie<sup>15</sup>. È proprio sulla base di questa diversa prospettiva teorica

<sup>15</sup> Proprio l’“essenzializzazione” delle differenze, per cui esse – come osserva R. Siebert –, che si ricorra o meno alla categoria di razza, vengono «ancorate all’essere delle persone e non al loro fare», consentirebbe di individuare, per i sostenitori di questa tesi, la peculiarità del razzismo rispetto ad altre ideologie discriminatorie o ad altre pratiche segregazioniste volte allo sfruttamento. Una prospettiva di questo tipo avrebbe così un duplice pregio: da un lato, come sottolinea R. Miles, si eviterebbe di fare del razzismo «a term of political abuse», la cui «conceptual inflation» – rischio segnalato anche da P.A. Taguieff (che parla a tal proposito di «desemantizzazione») – sarebbe dovuta proprio ad un uso troppo spesso acritico, in virtù del quale si condanna come razzista ogni forma di «exclusionary practice»; dall’altro, come spiega A. Rivera, sarebbe possibile in questo modo liberarsi dall’*impasse* del «riduzionismo storicista che, riconduce[ndo] il razzismo alle dottrine biologico-ineguagliarie di marca ottocentesca, [...] interdice la possibilità di guardare il *prima* e il *dopo*, per comprendere la lunga genesi del razzismo occidentale e le sue metamorfosi attuali». Se del *prima* mi occuperò nelle pagine seguenti, per quanto riguarda il *dopo* la Rivera si riferisce alle problematiche del cosiddetto “neorazzismo culturalista” o “differenzialista”, il quale, come hanno segnalato R. Gallissot e soprattutto Taguieff, non potendo più impernarsi sulla nozione di razza, ormai delegittimata sul piano scientifico e ideologico, si affida a quella più neutra di cultura ma, nutrendosi di un relativismo estremo, perviene poi ad una rappresentazione delle differenze etniche in termini di assoluta incommensurabilità e permanenza, allo scopo di legittimare la segregazione, l’aggressione o la “pulizia etnica”, rivelando così una logica del tutto affine a quella del determinismo biologico ottocentesco. Nell’ambito del neorazzismo infatti, citando ancora la Rivera, «la cultura vi è intesa come quasi-natura: un dato originario e immutabile, capace di determinare gli individui con la stessa forza che un tempo era attribuita alla “razza”. Insomma, nel neorazzismo il biologismo è camuffato e sublimato attraverso la nozione di cultura o di etnia, l’una e l’altra usate come sostituti funzionali di “razza”» (corsivo mio). Per le citazioni contenute in questa nota, vd. sul tema dell’“essenzializzazione” come strategia alla base del discorso razzista, benché non necessariamente ancorata alla nozione di “razza”, e sul problema del “neorazzismo”: R. Siebert, *Il razzismo. Il riconoscimento negato*, Roma 2003, pp. 37, 67 ss.; R. Miles, *Racism*, London 1989, pp. 1 ss., 69-98; R. Gallissot, *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell’immigrazione*, Bari 1992 (trad. it. di *Misère de l’antiracisme*, Paris 1985); P.A. Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull’antirazzismo*, Bologna 1994, pp. 56-64, 399-411 (trad. it. di *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris 1987); A. Rivera, *Neorazzismo*, in R. Gallissot - M. Kilani - A. Rivera, *L’imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Bari 2001, p. 294 ss.; U. Fabietti, *L’identità etnica*, Roma 1998, pp. 13-71, in part. 18-20 e 36-38.

che una serie di studiosi, quali Léon Poliakov, René Gallissot, Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, Pierre-André Taguieff e Mondher Kilani, giudica opportuno ampliare la cronologia del razzismo moderno, alzandone la genesi al XV-XVI secolo, nel contesto specifico della penisola iberica<sup>16</sup>. Più precisamente essi si riferiscono ai pregiudizi e alle discriminazioni, da un lato – ai tempi della *Reconquista* – nei confronti dei discendenti dei convertiti (marrani o moreschi) alla fede cattolica, e dall'altro nei riguardi delle popolazioni precolombiane sfruttate attraverso il sistema dell'*encomienda*. Nel primo caso l'idea che l'eterodossia religiosa degli antenati avesse reso *impuros* tutti i discendenti dei *conversos*, in quanto la *macula* insinuata nel sangue si sarebbe trasmessa per via ereditaria<sup>17</sup>, portò alla costituzione dei famigerati *estatutos de limpieza de sangre*, volti a subordinare il privilegio di cariche politiche e onori pubblici all'accertamento di una *limpieza de sangre de tiempo immemorial*. Nel secondo, invece, la legittimazione dell'asservimento degli Indiani d'America passava attraverso la teorizzazione della loro irriducibile inferiorità naturale, sia sul piano morale, sia su quello intellettuale. Il concetto di *limpieza de sangre* e la tesi della naturale inferiorità delle popolazioni precolombiane avrebbero dunque svolto – già nel '500 – una funzione identica a quella a cui si presterà – a partire dal '700 – la nozione di razza, consentendo cioè di erigere una barriera assoluta e invalicabile tra "sé" e gli "altri".

3) George M. Fredrickson, partendo da una medesima prospettiva funzionalista, anticipa ulteriormente la genesi del razzismo occidentale all'antisemitismo popolare del tardo Medioevo. Infatti la mitologia popolare che – a partire dai secoli XIII e XIV – poneva gli Ebrei fuori dai confini del consorzio umano, presentandoli come agenti di Satana e stigmatizzandoli per la loro insopprimibile inclinazione malvagia, «al di là di ogni possibile redenzione», avrebbe costituito – per Fredrickson – la «forma prototipica» del razzismo europeo. Certamente – precisa lo studioso – si

<sup>16</sup>) Cfr. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo. Vol. II Da Maometto ai Marrani*, Firenze 1974, p. 197 s. (trad. it. di *Histoire de l'antisémitisme de Mahomet aux Marranes*, Paris 1961); Id., *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano 1976, pp. 140-143 (trad. it. di *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris 1971); Gallissot, *Razzismo e antirazzismo* cit., p. 55 s.; E. Balibar - I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, Roma 1991, pp. 45 s., 64 (trad. it. di *Race nation classe. Les identités ambiguës*, Paris 1988); P.A. Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Milano 1999, p. 29 ss. (trad. it. di *Le racisme*, Paris 1997), da cui ho ricavato anche la distinzione tra teoria modernista ristretta e teoria modernista ampia; M. Kilani, *Parentela (purezza) di sangue*, in Gallissot - Kilani - Rivera, *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave* cit., pp. 311-335.

<sup>17</sup>) A questo proposito M. Wiewiorka riporta la teoria di un controversista del XVI secolo, secondo il quale il sangue ebraico, *quasi venenum*, avrebbe potuto, anche in minima dose, corrompere gli esseri umani. Vd. M. Wiewiorka, *Lo spazio del razzismo*, Milano 1993, p. 169 (trad. it. di *L'espace du racisme*, Paris 1991).

tratta di un razzismo che si esprime ancora con un linguaggio prevalentemente religioso, e dunque profondamente diverso da quello naturalistico che lo caratterizzerà a partire dal XVIII secolo. Ma la sostanza non cambia: Fredrickson, infatti, è assolutamente convinto che il vocabolario di questo «razzismo soprannaturalistico» fosse stato coniato allo scopo di “essenzializzare” le differenze etnoculturali, rivelando così di dar voce alla stessa «struttura mentale» che – secoli più tardi – avrebbe parlato il linguaggio “scientifico” della razza<sup>18</sup>.

### 3. *Il modello ippocratico*

Come si può vedere, anche le tre periodizzazioni che abbiamo considerato, pur non concordando sull’ampiezza cronologica entro cui inscrivere il fenomeno del razzismo, condividono il presupposto dell’esclusione del mondo antico dal proprio orizzonte di ricerca. Di tale scelta Fredrickson spiega espressamente la ragione, affermando che, come avrebbero dimostrato gli antichisti, non è possibile trovare un concetto «veramente equivalente» – e si tenga presente a tal proposito l’importanza dell’idea di *equivalenza funzionale* nella prospettiva adottata dallo studioso – «a quello di razza nel pensiero dei Greci, dei Romani e dei primi Cristiani»<sup>19</sup>.

Proviamo a chiederci allora, adottando anche per il mondo classico un’ottica funzionalista, se, e per quale ragione, l’uomo antico non fu effettivamente sfiorato dalla tentazione di concepire in termini essenzialistici le differenze culturali tra i gruppi umani. Per quale ragione – in altre parole – l’etnocentrismo non sarebbe mai trapassato in razzismo. Se riprendiamo in mano gran parte degli studi citati precedentemente, essi, in modo più o meno esplicito, ci forniscono anche una spiegazione della presunta difficoltà per l’uomo antico di elaborare dottrine equivalenti al razzismo moderno. Dalle pagine di Snowden e Hannaford, in particolare, emerge con estrema chiarezza l’idea che l’uomo greco-romano avrebbe potuto disporre di un efficace antidoto contro l’edificazione di barriere insormontabili tra “sé” e gli “altri”: si tratterebbe della dottrina del determinismo ambientale, che avrebbe costituito il paradigma antropologico fondamentale per la spiegazione delle differenze etniche<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> G.M. Fredrickson, *Breve storia del razzismo*, Roma 2002, pp. 12, 15, 28 e 55 (trad. it. di *Racism: A Short History*, Princeton 2002).

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>20</sup> Cfr. Snowden Jr., *Blacks in Antiquity* cit., pp. 172 ss., 216 ss., 319 s.; Id., *Before colour Prejudice* cit., pp. 84-87; Id., *Greeks and Ethiopians* cit., p. 111 ss.; Hannaford, *Race* cit., p. 47 s.

L'idea che l'aspetto fisico e il comportamento degli esseri umani siano plasmati dall'ambiente, e in particolare dal clima in cui si trovano a vivere, nonostante Erodoto muova già alcuni passi in questa direzione<sup>21</sup>, diviene il fulcro teorico di una eziologia delle differenze antropiche soltanto a partire dal trattato ippocratico su *Arie, acque e luoghi*<sup>22</sup>. All'interno del celebre confronto tra Asiatici ed Europei – che occupa la seconda parte dell'opera (capitoli 12-24) – l'autore mette in relazione l'«indolenza» (ῥαθυμίη) e la «viltà» (δειλίη) dei primi con le sfavorevoli condizioni climatiche del loro continente, penalizzato da una scarsa variazione termica stagionale<sup>23</sup>. Nello scritto ippocratico, infatti, viene illustrato come gli sbalzi di temperatura producano nella mente degli Europei certe «scosse» (ἐκπλήξεις) dall'effetto benefico per il loro animo, in quanto, impedendogli di restare inattivo, lo renderebbero energico e acuto nello stesso tempo<sup>24</sup>. Secondo l'autore, dunque, le differenze geo-climatiche non si limitano soltanto a modellare il corpo degli esseri umani – dove il terreno è fertile, grasso e molle ci aspetteremo di trovare, per esempio, uomini parimenti in carne, flaccidi e umidi, laddove un suolo dalle caratteristiche opposte allevierà uomini asciutti, tesi e magri<sup>25</sup> – ma provvedono a distin-

<sup>21</sup>) In genere i luoghi citati, a questo proposito, sono Hdt. 1, 142, 1-2; 3, 106, 1 e 9, 122, 3. Nei primi due passi, in realtà, il nesso che collegherebbe il carattere degli abitanti (rispettivamente della Ionia e dell'Ellade) al clima particolarmente favorevole, per il perfetto temperamento tra caldo e freddo (secondo un modulo di pensiero che diventerà costante nelle successive rielaborazioni del determinismo climatico), non viene ancora espressamente teorizzato dallo storico di Alicarnasso. In 9, 122, 3, invece, l'idea dell'influenza esercitata dall'ambiente sui popoli viene inequivocabilmente esplicitata attraverso le parole di Ciro, a detta del quale accade di regola che da luoghi «molliti» (ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων) nascano uomini parimenti «molliti» (μαλακοὺς ἄνδρας γίνεσθαι).

<sup>22</sup>) Per la profonda influenza esercitata dalla teoria ippocratica sulla cultura greco-romana vd. P. Janni, *Il mondo delle qualità. Appunti per un capitolo di storia del pensiero geografico*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» 23 (1973), pp. 445-500; M.M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988, p. 96 ss.; R. Thomas, *Lands and Peoples in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, Cambridge 1982; F. Stok, *Gli altri popoli visti da Roma. Cultura ed etnografia nel mondo greco-romano*, «Euphrosyne» 27 (1999), pp. 259-269.

<sup>23</sup>) Hippocr. *Aër.* 12 e 23. Va precisato però che l'autore del trattato individua, accanto al clima, l'incidenza di un altro fattore sul temperamento dei popoli: si tratta di un altro agente comunque esterno alla struttura biologica dell'essere umano, ovvero le istituzioni politiche che interagiscono col clima ora in modo solidale (come in *Aër.* 16, in cui la contrapposizione tra la viltà degli Asiatici e il valore degli Europei viene ricondotta anche all'assenza di libertà dei primi, della quale godono invece i secondi), ora invece contrastivamente (come in *Aër.* 24, dove si afferma che le istituzioni potrebbero correggere in certa misura gli effetti svantaggiosi del clima sull'animo umano). Soprattutto in quest'ultimo caso appare evidente che la dialettica tra cause climatiche e istituzionali ammorbidisce, nel pensiero ippocratico, il carattere deterministico di un modello teorico che, nelle successive rivisitazioni, verrà invece ad assumere una maggiore rigidità.

<sup>24</sup>) *Ivi*, 16.

<sup>25</sup>) *Ivi*, 24.

guere anche il loro comportamento, come dimostra appunto la contrapposizione tra la pigrizia e la viltà, tipicamente asiatiche, e l'operosità e il coraggio, tipicamente europei. Non potrà quindi stupire che gli Asiatici – conclude l'autore – siano «meno bellicosi» (ἀπολεμώτεροι) degli Europei<sup>26</sup>, parole con cui si intende probabilmente avanzare al contempo una spiegazione “scientifica” per la sconfitta epocale del nemico persiano.

Si tratta di poche pagine, che eserciteranno però una fortissima influenza sulla riflessione antropologica successiva. Ad esse si richiameranno, per esempio, Platone e Aristotele, sia pure piegandole alla funzione ideologica di legittimare la preminenza greca sull'οἰκουμένη: essa infatti troverebbe – per entrambi i filosofi – una giustificazione “scientifica” nell'εὐκρασία τῶν ὥρων, cioè nel privilegio del clima temperato di cui godrebbe (addirittura per decisione divina, secondo la tesi sostenuta nel *Timéo* platonico) la terra ellenica, in quanto posta al centro dell'οἰκουμένη, così da permettere ai suoi abitanti di unire all'intelligenza propria dei popoli che vivono in paesi caldi, la virilità e l'ardore combattivo tipici invece degli uomini delle terre più fredde<sup>27</sup>.

Nell'ambito della letteratura latina questa teoria riaffiorerà soprattutto nelle pagine di Vitruvio, in una versione però aggiornata – probabilmente attraverso la mediazione di Posidonio – in senso romanocentrico: l'autore del *De architectura* vede infatti nell'Italia, e non più nella Grecia, il luogo del perfetto equilibrio climatico, e dunque la sede predestinata di un *imperium* universale, sempre con la motivazione che in essa si concentrano tutte le virtù specifiche degli altri popoli<sup>28</sup>.

Nelle sue pur innumerevoli rivisitazioni l'ossatura teorica del trattato ippocratico tende comunque a persistere: le differenze fisiche e culturali tra i popoli, infatti, vengono in linea di massima spiegate attraverso il riferimento a fattori *esterni* alla struttura biologica dell'essere umano come il clima, la natura del suolo o le istituzioni politiche, a cui, soprattutto a partire dall'età ellenistica, si aggiungerà anche l'influsso degli astri<sup>29</sup>. Proprio per il loro carattere esteriore, sarebbe stato difficile concepire tali differenze come permanenti e imm modificabili, secondo quanto prospettato in-

<sup>26</sup>) *Ivi*, 16.

<sup>27</sup>) Cfr. Plat. *Tim.* 24 c-d; *Criti.* 109 c; *Epin.* 987 d-e; *Rp.* 435 e - 436 a; *Leg.* 747 d-e; Aristot. *Pol.* 1327 b, 23-33.

<sup>28</sup>) Vitr. VI 1, 3-11, su cui vd. le osservazioni di A. Corso ed E. Romano in P. Gros (a cura di), *Vitruvio. De Architectura*, vol. II, Torino 1997, pp. 805 ss., 871 ss.

<sup>29</sup>) Il modello etno-astrologico che, partendo comunque da spunti ippocratici (cfr. Hippocr. *Aër.* 2), associa all'idea del condizionamento climatico quella dell'influsso astrale sul comportamento umano, riceverà col *Tetrabiblos* di Tolomeo la sua elaborazione teorica più raffinata, destinata a suggestionare profondamente la riflessione antropologica medioevale e moderna, come dimostra in particolare il caso di Jean Bodin. Su ciò cfr. M.J. Tooley, *Bodin and the Mediaeval Theory of Climate*, «Speculum» 28 (1953), pp. 64-83.

vece dalle ideologie razziste moderne. Da questo punto di vista appaiono significative le parole di Luigi Bottin il quale, nelle pagine introduttive alla sua edizione del trattato ippocratico, sottolinea proprio come il determinismo ambientale e quello istituzionale (che pervaderebbero – a detta dello studioso – «tutta l’etnografia greca»<sup>30</sup>) furono un «ostacolo per la formulazione di teorie simili a quelle che i moderni chiamano “razzismo scientifico”», fondate al contrario sull’idea che i caratteri razziali dipendano da fattori biologici ed ereditari<sup>31</sup>.

In effetti, sebbene lo scritto ippocratico – come ebbe a rilevare Wilhelm Backhaus – risulti ispirato «einer festen ethnozentrischen Grundvorstellung» (il confronto tra le attitudini morali degli Europei e degli Asiatici cade indubbiamente a favore dei primi), costituendo così «die erste naturwissenschaftlich-klimatheoretische Begründung hellenischer Überlegenheit und barbarischer Inferiorität»<sup>32</sup>, esso non sembra però sconfiggere mai in una visione immobilistica delle differenze etniche. Basta pensare, a questo proposito, a quanto il trattato riferisce intorno alle donne scitiche le quali, benché nel loro paese siano scarsamente prolifiche poiché l’utero, per la grassezza e l’umidità delle carni dovute al clima, non riesce ad assorbire il seme, una volta trasportate in Grecia come schiave, in virtù del nuovo stile di vita improntato ad un lavoro duro e costante, nonché ovviamente per effetto del mutamento climatico, subiscono un progressivo indurimento del corpo che, una volta rese asciutte le carni, può portarle a restare incinte «non appena si avvicinano a un uomo»<sup>33</sup>. Nonostante l’esempio etnografico possa indubbiamente far sorridere, mi

<sup>30</sup> Su quel «tutta» di Bottin occorrerà tornare nelle pagine seguenti (cfr. *infra*, p. 17 ss.).

<sup>31</sup> L. Bottin (a cura di), *Ippocrate. Arie acque luoghi*, Venezia 1986, p. 24 s. Analogamente R. Oniga precisa che «il determinismo ambientale antico ha ben poco a che spartire con il razzismo moderno. Viene infatti escluso *a priori* il concetto di ereditarietà: la diversità umana è dovuta a fattori ambientali e culturali, non genetici» (R. Oniga, *I paradigmi della conoscenza etnografica nella cultura antica*, «I quaderni del ramo d’oro» 2 [1998], p. 106).

<sup>32</sup> W. Backhaus, *Der Hellenen-Barbaren Gegensatz und die Hippokratische Schrift Peri áērōn údátōn tōpōn*, «Historia» 25 (1976), p. 185. Non mi sembra particolarmente importante, ai fini del nostro discorso, cercare di stabilire se l’impianto indubbiamente etnocentrico del trattato ippocratico sia da intendersi orientato in senso ellenocentrico, come p. es. sostengono, oltre a Backhaus, anche C. van Paassen, *The Classical Tradition of Geography*, Groningen 1957, p. 326, e Tuplin, *Greek Racism?* cit., p. 68, o più propriamente in senso eurocentrico, come ritiene al contrario Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., pp. 61 e 68 ntt. 23 e 52. Vale la pena invece sottolineare che, contrariamente a quanto talvolta viene erroneamente riportato, l’idealizzazione del clima europeo non si basa affatto, nel trattato ippocratico, sul mito del temperamento climatico, che incontreremo invece in quasi tutte le rielaborazioni successive, poiché per l’autore di *Arie, acque e luoghi* è proprio la natura contrastata e non uniforme delle condizioni climatiche a garantire agli Europei il privilegio della vivacità intellettuale e dell’ardore bellico (cfr. *Hippocr. Aër.* 24; 16; 12).

<sup>33</sup> *Ivi*, 21 (trad. di L. Bottin cit.).

pare estremamente significativo per il nostro discorso, in quanto rivelatore di un pensiero antropologico che, coerentemente coi propri presupposti teorici, rifugge da classificazioni di tipo essenzialistico: persino i caratteri somatici, che in quest'ultima prospettiva sono presentati come immo-  
dificabili, dovevano apparire all'autore dello scritto ippocratico come tratti meramente provvisori<sup>34</sup>.

<sup>34</sup>) Sul carattere non immobilistico dell'antropologia ippocratica cfr. anche J. Jouanna (éd.), *Hippocrate. Airs, eaux, lieux*, Paris 1996, p. 238 nt. 2 (in merito al passo delle schiave scitiche), e J.A. López Férez, *Los escritos hipocráticos y el nacimiento de la identidad europea*, in H.A. Khan (ed.), *The Birth of the European Identity: The Europe-Asia Contrast in Greek Thought, 490-322 B.C.*, Nottingham 1994, p. 98, il quale, anche nella celebre pagina (Aër. 14) dedicata al leggendario popolo dei Macrocefali (la cui forma cranica, a detta di Ippocrate, avrebbe subito una serie di modificazioni speculari ai cambiamenti dei *vôμot*), vede un ulteriore indizio della contrarietà, da parte dell'autore greco, a concepire la «naturalezza» come «inmutable». Nella stessa direzione mi pare che muova inoltre la già menzionata dialettica tra determinismo ambientale e determinismo istituzionale, laddove in particolare si accenna alla possibilità che le istituzioni pongano rimedio ad un temperamento poco incline al coraggio e alla fatica per l'effetto nocivo del clima: Aër. 24, su cui cfr. anche l'analoga lettura di J. Jouanna, *Ippocrate*, Torino 1994, p. 225 ss. (trad. it. di *Hippocrate*, Paris 1992). Non mi riesce pertanto di condividere la tesi di Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., secondo il quale proprio la dottrina climatologica antica, anche per il suo frequente connubio con l'idea della trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti, avrebbe rappresentato la versione originaria del razzismo occidentale, che egli, ispirandosi a Poliakov (vd. *ivi*, p. 5 nt. 10), definisce come «proto-racism». Per Isaac, infatti, il modello ippocratico «leads to an outlook almost as deterministic as modern racist theory» (*ivi*, p. 503), con la quale condividerebbe la logica della categorizzazione essenzialistica dei gruppi umani per il fatto di proiettare su di essi un insieme di caratteri concepiti come «unchangeable», «stable» ed «unalterable», ovvero «permanently determined» (*ivi*, p. 163 s.; ma cfr. anche pp. 60-109, 167 e 21-25; si badi, peraltro, che una tesi simile a quella di Isaac era già stata espressa da F. Stok, *Paradigmi dell'etnografia antica*, «Il piccolo Hans» 78 [1993], p. 79 s., e, sia pure in modo molto più prudente e sfumato, anche da Sassi, *Pensare la diversità umana senza le razze* cit., p. 144 s.). Isaac aggiunge inoltre che, anche laddove gli antichi prendono in considerazione l'ipotesi delle modificazioni indotte dal trasferimento di un gruppo etnico in un ambiente diverso da quello originario, essi «believed that this change could only be for the worse», mentre «there is never any suggestion in the literature that people improve when they move to a more favorable area» (*ivi*, p. 45, ma cfr. anche pp. 79, 96 s., 108 s., 166-168, 307-311), quasi che l'eccezione finisse per confermare – agli occhi degli antichi – la regola del carattere irreversibile dell'inferiorità identitaria dei Barbari prodotta dal clima. A mio parere, invece, gli ultimi passi citati del trattato ippocratico procedono in una direzione esattamente opposta a quella segnalata da Isaac, ovvero nel senso della provvisorietà e della perfettibilità dell'identità etnica in seguito alle migrazioni o alle relazioni interculturali: idee che mi sembrano coerentemente derivate dall'impostazione esterioristica e non essenzialistica del modello ambientalista, e tali da trovare non un ostacolo, come pensa Isaac, bensì un supporto teorico proprio nell'idea della trasmissibilità dei caratteri acquisiti poiché – come si può evincere dal paragrafo sui Macrocefali (su cui, a tale riguardo, cfr. le acute considerazioni di Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica* cit., p. 99 s.) – l'eventuale miglioramento avrebbe potuto trasmettersi anche alle generazioni future. Del resto, se si guarda agli sviluppi successivi della teoria ippocratica – sia nel mondo antico (cfr. p. es. Pol. 4, 21, la cui fiducia nell'azione correttiva dei *vôμot* rispetto ai condizionamenti climati-

#### 4. *La razza contro il clima*

Che la teoria del determinismo climatico si fondi su presupposti difficilmente compatibili con quelli alla base delle tesi razziste può trovare

ci si riallaccia chiaramente ai passi di *Arie, acque e luoghi* appena esaminati), sia in quello moderno (come dimostrano, oltre al pensiero di Montesquieu, su cui vd. *infra*, nt. 35, anche le riflessioni di Bodin sulle conquiste degli Arabi in Spagna, che, come ricorda M. Pinna, *La teoria dei climi. Una falsa dottrina che non muta da Ippocrate a Hegel*, Roma 1988, p. 146 s., il filosofo francese volle spiegare postulando un incremento del vigore combattivo degli Arabi dovuto al loro spostamento in climi più freschi) – si possono trovare ulteriori conferme dell’approccio “reversibilista” che aveva già contraddistinto *Arie, acque e luoghi*. Con questo non voglio negare che il determinismo climatico abbia potuto talvolta essere posto a fondamento di un differenzialismo gerarchico dall’impronta etnocentrica particolarmente marcata: è il caso, per esempio, delle classificazioni dei naturalisti settecenteschi, come Buffon o Blumenbach che, sia per la loro convinta partecipazione al dogma della superiorità della razza bianca, sia per la teoria degenerazionista a cui essi aderirono, sono stati talora messi quasi alla pari degli ideologi del razzismo (cfr. p. es. L. Poliakov nella pref. a *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme*, Actes du colloque tenu du 16 au 20 juin 1975 au centre culturel international de Cerisy-la Salle, Paris - La Haye - New York 1978, p. 9 s., e lo stesso Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., pp. 9 s., 45, 89 nt. 123, 106, 310 nt. 25, 320). In realtà, anche in questi casi estremi, per i quali si è talora parlato di “razzismo moderato” (vd. p. es. proprio *ivi*, p. 5), mi sembra comunque mancare, se ci si attiene ai principi della teoria modernista ampia, un ingrediente costitutivo del pensiero razzista propriamente detto, rappresentato dal postulato dell’irreversibilità delle differenze razziali. Tanto Buffon (vd., in questo senso, il passo del naturalista francese su cui si sofferma Poliakov e cfr. Pinna, *La teoria dei climi* cit., p. 210 s.), quanto Blumenbach (su cui cfr. Gould, *Intelligenza e pregiudizio* cit., p. 347) teorizzano infatti espressamente la perfettibilità delle razze degenerate per effetto delle migrazioni in contesti ecologici migliori. Proprio per questo non è mancato chi – come G. Jahoda, *Images of Savages: Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, London - New York 1999, p. 44 – ha ritenuto improprio definire come razziste le tesi di questi naturalisti. Del resto, come sottolineano giustamente Pinna, *La teoria dei climi* cit., pp. 341-347, e Miles, *Racism* cit., p. 33 (e come cercherò di documentare ulteriormente nelle pagine seguenti), non si capirebbe altrimenti la ragione per cui gli ideologi autenticamente razzisti dell’età moderna abbiano avvertito la necessità di prendere le distanze, in modo più o meno polemico, dal modello climatologico, per poter affermare il carattere permanente delle differenze razziali: da questo punto di vista un esempio significativo può essere già rinvenuto nel pensiero antropologico kantiano, nell’ambito del quale l’idea dell’immodificabilità delle gerarchie razziali viene a fondarsi su una teoria preformista dell’ereditarietà che porta a ridimensionare nettamente il ruolo dei fattori climatici (cfr. G. Gliozzi, *Le teorie della razza in età moderna*, Torino 1995, pp. 183 s., 220-225). Ciò che in definitiva non mi pare condivisibile del discorso di Isaac – il cui ampio e suggestivo volume costituisce comunque un contributo fondamentale per la comprensione delle radici antiche del razzismo moderno (vd. in part. le pp. 109-163 e 225 ss., dedicate alle teorie mixofobiche e fisiognomiche diffuse nella cultura greco-romana), destinato auspicabilmente a riaprire un dibattito chiuso troppo spesso frettolosamente dai classicisti – è il mancato riconoscimento della tensione teorica tra il modello essenzialista, che pure, come si vedrà, scaturisce anch’esso dalla riflessione degli antichi, e quello invece esteriorista radicato nella tradizione ippocratica, due modelli che finiranno non a caso per essere frequentemente contrapposti nell’ambito della storia del pensiero occidentale.

un'ulteriore conferma nella constatazione che, in età moderna, l'affermazione di queste ultime ha comportato in genere la rivolta contro il modello ippocratico, il quale effettivamente non aveva mai smesso di esercitare il suo fascino sul pensiero filosofico occidentale<sup>35</sup>. È il caso, per esempio, di Voltaire – assunto come importante punto di riferimento dai teorici della razza del XIX secolo attratti dalla sua visione poligenista – il quale, in polemica con il differenzialismo razziale su base climatologica di Buffon e con la visione antropologica di Montesquieu ancora permeata dalla tradizione ippocratica, nelle pagine introduttive al suo *Essai sur les mœurs*, dichiara con sicurezza che le «différences prodigieuses» tra le razze umane non dipendono in alcun modo dal clima, come dimostrerebbe il fatto che «des Negres et des Nègresses transportés dans le pays les plus froids y produisent toujours des animaux de leur espece»<sup>36</sup>. Queste idee di Voltaire saranno poi condivise da Arthur de Gobineau, considerato in genere uno dei padri del razzismo moderno, anch'egli pervicacemente impegnato a demolire le «piccole ipotesi» di coloro che si ostinano a «scontrarsi con la forza dei fatti» e, «mettendo avanti l'influenza sovrana degli ambienti»<sup>37</sup>, riconducono le differenze somatiche, intellettuali, estetiche e morali tra le genti dell'umanità «al clima, alla natura del suolo, alla disposizione

<sup>35</sup> L'eredità duratura e persistente della tradizione ippocratica nella filosofia occidentale è documentata dall'ampio studio di Pinna, *La teoria dei climi* cit., in cui uno spazio particolare (pp. 179-201) è ovviamente dedicato all'opera di Montesquieu, su cui vd. anche R. Shackleton, *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, «Revue Intern. De Philosophie» 9 (1955), pp. 317-329, e Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 429 ss. In effetti, se i libri 14-19 dello *Spirito delle leggi* rivelano indubbiamente il tentativo di aggiornare il modello ippocratico alla luce delle recenti scoperte della medicina, degli esperimenti in laboratorio dello stesso Montesquieu e delle notizie sui costumi dei popoli lontani provenienti dalle cronache dei viaggiatori, alcuni principi fondamentali del trattato del V secolo restano ancora inalterati: così, la teoria dell'influsso del clima sulle fibre nervose (14, 2) appare semplicemente un perfezionamento di quella ippocratica delle ἐκπλήξεις; l'esempio delle schiave scitiche, chiaramente rivelatore già da parte dell'autore di *Arie, acque e luoghi* di una concezione non immobilistica delle differenze etniche, si traduce in una serie di analoghi esempi tesi a dimostrare anche nello *Spirito delle leggi* come il cambiamento del contesto ecologico provochi uno speculare mutamento di carattere (cfr. p. es. 14, 2-3); e, parimenti, anche l'impostazione non rigidamente deterministica del trattato ippocratico, in virtù dell'intreccio tra clima e istituzioni, viene ripresa e riformulata in termini di interazione tra «cause fisiche» e «cause morali» da Montesquieu, il quale, pur sostenendo espressamente che «l'empire du climat est le premier de tous les empires» (19, 14), distingue tra buoni e cattivi legislatori sulla base della capacità di assecondare o contrastare gli influssi rispettivamente positivi o negativi dei climi, e proprio attraverso una oculata attività legiferativa (cfr. 14, 5). Le citazioni del filosofo francese si basano su Ch. De Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Torino 1965 (trad. it. di *De l'esprit de lois* [1748], in *Œuvres complètes*, Paris 1949-51).

<sup>36</sup> F.-M. Arouet Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756), in *Œuvres complètes*, voll. II-V, Paris 1821.

<sup>37</sup> A. de Gobineau, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, Milano 1997, p. 91 s. (trad. it. di *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris 1853-55).

topografica», ovvero «al suo esterno»<sup>38</sup>. Laddove a Gobineau appare assolutamente incontestabile che tali disuguaglianze si producano al suo interno, e cioè nel sangue che accomuna i membri di una stessa razza, affiorando così «sin dal momento del concepimento»<sup>39</sup> ed essendo destinate a restare «permanenti e indelebili»<sup>40</sup> se non intervenisse la funesta «potenza degli incroci» – e dunque di nuovo un elemento interno – ad alterare la «purezza del sangue»<sup>41</sup>. A dimostrazione della sua tesi sulla «completa indipendenza» dell'uomo dal clima<sup>42</sup>, Gobineau cita l'esempio degli Ebrei, le cui migrazioni in climi diversi da quello della Palestina non ne avrebbero mai alterato, sia sotto il profilo morale sia sotto quello somatico, «il carattere generale della razza»<sup>43</sup>. Tanto il ragionamento di Voltaire quanto quello di Gobineau illustrano chiaramente come l'affermazione dell'innatismo razzista si accompagnò alla ricerca di esempi antropologici esattamente antitetici a quello delle schiave scitiche che abbiamo incontrato in *Arie, acque e luoghi* e abbiamo visto riproporsi fino a Montesquieu, al fine di demolire nello stesso tempo i presupposti teorici su cui esso si basava<sup>44</sup>.

## 5. *Il modello aristotelico*

Se è innegabile che il mondo classico abbia consegnato alla modernità un paradigma antropologico resistente all'essenzializzazione delle differenze etniche, non è però altrettanto scontato che la classicità non abbia fornito all'uomo moderno anche l'altro modello di pensiero antropologico, quello basato sul postulato del loro carattere innato e permanente. A mio avviso, insomma, non è altrettanto scontato che, come sostiene invece Bottin e con lui diversi studiosi, «tutta» l'etnografia greca sia pervasa dal determinismo ambientale<sup>45</sup>.

Nel primo libro della *Politica*, come è noto, Aristotele illustra la sua teoria della schiavitù, che in realtà si rivela subito fondata su considerazioni di ordine antropologico, data la sostanziale equivalenza per gli antichi

<sup>38</sup>) *Ivi*, p. 107.

<sup>39</sup>) *Ivi*, p. 242.

<sup>40</sup>) *Ivi*, p. 194.

<sup>41</sup>) *Ivi*, p. 178 s.

<sup>42</sup>) *Ivi*, p. 108.

<sup>43</sup>) *Ivi*, p. 169 s.

<sup>44</sup>) Ulteriori esempi di pensatori razzisti che in età moderna rifiutano, come Voltaire e Gobineau, i principi della dottrina climatologica, si possono inoltre reperire in Fredrickson, *Breve storia del razzismo* cit., p. 52 s., e Gould, *Intelligenza e pregiudizio* cit., pp. 59-60 e 63 s.

<sup>45</sup>) Cfr. *supra*, p. 13.

tra la figura del Barbaro e quella dello schiavo<sup>46</sup>. Se integriamo le pagine del primo libro della *Politica* con una serie di passi aristotelici contenuti soprattutto nelle opere dedicate all'etica e alla biologia, mi pare che ne emerga una visione antropologica alternativa rispetto al determinismo climatico, a cui pure Aristotele esprime la sua adesione in un altro luogo della *Politica*<sup>47</sup>.

Secondo il filosofo, dunque, la riduzione di un essere umano alla condizione di mera «proprietà privata» (κτῆμα), che costituisce l'aspetto giuridico saliente della schiavitù, trova la sua «legittimità» (εἰκός, δίκαιον)<sup>48</sup> in quanto conforme alle intenzioni della «natura» (φύσις). Per la stessa ragione, anche la guerra intrapresa allo scopo di acquistare schiavi non potrà non essere un φύσει δίκαιος πόλεμος. La natura, infatti, che non fa nulla di «inutile» (μάτην), imprime essa stessa delle «differenze» (διαφοραί) tra gli esseri viventi disposti lungo l'ininterrotta catena della vita, differenze costituzionali che si traducono in gerarchie funzionali: l'essere meno perfetto esiste «in funzione» (διά, ἔνεκεν, χάριν) di quello provvisto di un superiore grado di perfezione, sicché «le piante esistono in vista degli animali e gli altri animali in vista dell'uomo, gli animali domestici [...] in quanto servono all'uso e al nutrimento e i selvatici [...] in quanto servono a fornire cibo e ad altri usi, come materiale per vesti e altri strumenti»<sup>49</sup>. La stessa cosa vale evidentemente anche per gli schiavi, che in-

<sup>46</sup>) Sull'origine in linea di massima barbarica della manodopera servile, e sulla conseguente tendenza ad identificare lo schiavo con lo straniero nell'ambito della mentalità greca comune cfr. Y. Garlan, *Gli schiavi nella Grecia antica: dal mondo miceneo all'ellenismo*, Milano 1984, p. 43 ss. (trad. it. di *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris 1982); Id., *Guerra, pirateria e schiavitù nel mondo antico*, in Finley (a cura di), *La schiavitù nel mondo antico* cit., pp. 3-26; N.R.E. Fisher, *Slavery in Classical Greece*, London 1993, p. 36 s.; E. Cavallini, *Legge di natura e condizione dello schiavo*, «Labeo» 40 (1994), p. 72 ss., in part. nt. 2. Secondo E. Benveniste non soltanto i Greci e i Romani, ma tutti i popoli indoeuropei avrebbero praticato quasi esclusivamente l'esodulia, considerando inammissibile, tranne in casi eccezionali, l'asservimento di un proprio concittadino: cfr. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, Torino 1976, p. 275 (trad. it. di *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969). Del resto, le stesse eccezioni alla regola della riduzione in schiavitù dei Barbari, documentate dal più recente V.J. Rosivach, *Enslaving "Barbaroi" and the Athenian Ideology of Slavery*, «Historia» 48 (1999), pp. 129-157, non avrebbero comunque indebolito – a detta dello studioso – la percezione ideologica dell'equivalenza tra le due figure, destinata a persistere nella *communis opinio* dei Greci almeno fino all'epoca di Filippo.

<sup>47</sup>) È il caso già citato di Aristot. *Pol.* 1327 b, 23-33. Sul problema della coesistenza dei due modelli all'interno della *Politica* tornerò più avanti.

<sup>48</sup>) Aristot. *Pol.* 1253 b, 32; 1252 b, 8; 1256 b, 26. Per la traduzione in italiano delle citazioni aristoteliche dalla *Politica* ho seguito C.A. Viano, *Aristotele. Politica*, Milano 2002.

<sup>49</sup>) Aristot. *Pol.* 1256 b, 15-26. Cfr. M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Milano 1979, p. 120, il quale, a proposito di questo passo di Aristotele, sottolinea che tale «concezione gerarchica in una ve-

fatti Aristotele definisce come distinti «fin dalla nascita» (εὐθὺς ἐκ γενετῆς) dagli uomini liberi, ovvero dotati di un grado di perfezione fisica inferiore, che è il segno rivelatore del loro esistere “in funzione” dei secondi<sup>50</sup>. Se però si tiene presente la già menzionata specularità nel mondo an-

duta della finalizzazione della natura intera all'uomo [...] contraddice in modo clamoroso la sua teoria biologica fondamentale, secondo la quale ogni specie vivente non è finalizzata ad altro che alla propria sopravvivenza e riproduzione». Sul fatto che questo passo della *Politica* costituisca un indizio significativo del carattere antropocentrico che in ultima analisi informerebbe la teleologia aristotelica, nonostante non siano comunque mancate a tale riguardo alcune posizioni critiche – cfr. p. es. W. Wieland, *The Problem of Teleology*, in J. Barnes - M. Schofield - R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, 1. *Science*, London 1975, pp. 141-160 (trad. ingl. di *Die Aristotelische Physik*, Göttingen 1962, ch. 16.), e D.M. Balme, *Teleology and Necessity*, in A. Gotthelf - J.G. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 275-285 – si deve registrare in realtà un ampio consenso da parte degli studiosi: particolarmente interessanti e convincenti mi sembrano, a tale riguardo, i rilievi di G.E.R. Lloyd, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma - Bari 1993, pp. 626 e 628 (trad. it. di *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991), e D. Sedley, *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*, «Phronesis» 36 (1991), pp. 179-196; sul dibattito critico intorno a questo punto della teoria aristotelica cfr. comunque anche T.J. Saunders, *Aristotle. Politics Books I and II*, Oxford 1995, p. 86 s. Vale anche la pena ricordare, a tal proposito, che soltanto con Darwin (1809-82) entrerà pienamente in crisi, nelle scienze naturali, la visione armonistica e teleologica di marca aristotelica. Come ha infatti sottolineato F. Jacob, *La logica del vivente: storia dell'ereditarietà*, Torino 1971, pp. 173-182 (trad. it. di *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*, Paris 1970), il meccanicismo di Lamarck (1744-1829) era ancora incentrato sul principio del finalismo dei processi naturali, sul quale esercitava evidentemente il suo peso la tradizione aristotelica, mentre il catastrofismo di Cuvier (1769-1832), come spiega S.J. Gould, *Quando i cavalli avevano le dita. Misteri e stranezze della natura*, Milano 1984, pp. 94-106 (trad. it. di *Hen's Teeth and Horse's Toes*, New York - London 1983), benché correlato all'idea dell'incidenza del caso sul vivente, rimaneva comunque legato al fissismo di tipo creazionistico. Il concetto darwiniano della selezione naturale introdusse invece in modo dirimpente il tema della contingenza nel mondo del vivente, poiché per il naturalista inglese le mutazioni si verificano in modo casuale, e l'adattamento di un organismo all'ambiente non è affatto una garanzia di successo riproduttivo per la sua discendenza in un *habitat* modificato. L'“innovazione” darwiniana dovette sembrare ad alcuni dei suoi contemporanei troppo radicale, al punto che significativamente taluni di essi, come dimostra il caso di Asa Grey, interpretarono la selezione naturale in chiave esplicitamente teleologica e provvidenziale, suscitando peraltro il dissenso dello stesso Darwin: cfr. M.T. Ghiselin, *Il trionfo del metodo darwiniano*, Bologna 1981, pp. 200 e 225 (trad. it. di *The Triumph of Darwinian Method*, Berkeley 1969). D'altra parte, anche tra gli studiosi odierni non è mancato chi ha visto nel meccanismo della selezione naturale un'implicita riedizione della prospettiva provvidenzialistica: secondo il biologo P.P. Grassé, *L'evoluzione del vivente. Materiali per una nuova teoria del trasformismo*, Milano, 1979, p. 157 (trad. it. di *L'évolution du vivant. Matériaux pour une nouvelle théorie transformiste*), per esempio, nella teoria darwiniana il caso, «guidato dall'onnipotenza della selezione [...], acquista l'aspetto di una Provvidenza di cui [...] non si pronuncia mai il nome, ma che si venera in segreto».

<sup>50</sup> Aristot. *Pol.* 1254 a, 23. Non mi pare casuale che in D. Dobbs, *Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery*, «The Journal of Politics» 56 (1994), pp. 69-94, manchi ogni riferimento proprio a questo passo aristotelico, che mi sembra infatti destitui-

tico tra la figura del Barbaro e quella dello schiavo, la teoria dell'inferiorità naturale dello schiavo non può che implicare a sua volta l'idea di un'inferiorità parimenti biologica e innata del Barbaro rispetto al Greco: «Perciò» – dichiara infatti Aristotele – «dicono i poeti “che sui Barbari i Greci imperino è *naturale*” (εἰκός), come se *per natura* fosse la stessa cosa (τὰὐτό) l'essere Barbaro e l'essere schiavo»<sup>51</sup>. Se le piante devono la loro esistenza al loro essere in funzione degli animali, e gli animali al loro essere in funzione dell'uomo, qual è allora – secondo Aristotele – la funzione che lo schiavo-Barbaro svolge nell'interesse del libero-Greco, e che ne giustifica la generazione da parte della φύσις? Su questo il filosofo è esplicito:

[...] se infatti ogni strumento, per un qualche comando o per una capacità di presentare, potesse compiere la sua propria opera, come dicono che facessero le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto, dei quali il poeta dice che da soli entrano nel divino consesso, se a questo modo le spole da sole tessessero e i plettri suonassero da sé, allora né gli architetti avrebbero bisogno di operai né i padroni di schiavi.<sup>52</sup>

re di fondamento la tesi dello studioso, secondo cui l'inferiorità dello schiavo per natura sarebbe stata dovuta, per Aristotele, a fattori in linea di massima acquisiti e non congeniti, ragione per cui sarebbe improprio parlare di razzismo in relazione alla teoria aristotelica della schiavitù.

<sup>51</sup> Aristot. *Pol.* 1252 b, 7-9 (corsivi miei).

<sup>52</sup> *Ivi*, 1253 b 33 - 1254 a 1. In genere, sia per la presenza dell'ipotetico irreali con l'imperfetto indicativo, sia per la somiglianza con alcuni versi dei Θρηπία di Cratete (fr. 16-17 K.-A.) – da cui potrebbe dipendere Aristotele, poiché l'assenza di schiavi veniva proiettata dal poeta comico in un mondo futuro in cui analogamente gli utensili avrebbero finalmente funzionato da soli bisogno della mano dell'uomo, un futuro peraltro tanto utopico da suscitare probabilmente il riso degli spettatori –, questo passo aristotelico è stato letto come rivelatore dell'impensabilità per lo Stagirita dell'eliminazione della schiavitù, e dunque un ulteriore modo per affermarne il carattere naturale, dato che il tempo senza schiavi sarebbe evidentemente fuori dalla storia umana. Cfr. in tal senso: P. Vidal-Naquet, *Riflessioni sulla storiografia greca della schiavitù*, in L. Sichirrollo (a cura di), *Schiavitù antica e moderna*, Napoli 1979, p. 166 s. (trad. it. di *Réflexions sur l'historiographie grecque de l'esclavage*, Paris 1972), e gli interventi di A. Bayonas e P. Aubenque relativi a O. Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, in AA.VV., *La «Politique» d'Aristote*, Vandœuvres - Genève 1965, pp. 277-279. Per Bayonas, in particolare, il passo della *Politica* in questione «se réfère à quelque chose d'impensable du point de vue d'Aristote, et même de ridicule». Occorre comunque segnalare la diversa lettura di R. Weil, *Deux notes sur Aristote et l'esclavage*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 107 (1982), pp. 339-344, il quale, anche attraverso alcune sue considerazioni sul valore dell'ipotetico irreali greco, arriva alla conclusione che «le passage d'Aristote signifie seulement que la possibilité en question – de ce qu'on peut appeler à la rigueur des machines automatiques – est exclue “actuellement”, dans les conditions où Aristote lui-même se trouve, mentre l'auteur ne prend pas position quant à d'autres temps». Sul mito dell'*automatos bios*, o della *phusis automatē*, a cui era collegata nell'ambito del pensiero utopistico greco, e in particolare all'interno della poesia comica, l'immagine fantastica di una società finalmente liberata dalla necessità della schiavitù, cfr. però anche L. Bertelli, *Schiavi in utopia*, «Studi storici» 26 (1985), pp. 889-901 (per i fr. di Cratete vd. p. 892 ss.).

Nella prospettiva aristotelica, dunque, la natura stessa – che, ricordiamo, non fa nulla invano – avrebbe generato questi esseri umani biologicamente imperfetti affinché svolgessero la stessa funzione che sarebbe stata propria delle macchine in età moderna: come ha sottolineato anche Aldo Schiavone, i muscoli e i nervi dello schiavo servivano così a compensare il vuoto tecnologico della produzione antica, l'assenza di macchine<sup>53</sup>.

Resta da chiedersi ora quali siano per Aristotele queste *διαφοραί* segnate dalla natura. Su tale punto Aristotele non accoglie la vecchia tesi della tradizione aristocratica che aveva collocato le *διαφοραί* sul piano somatico, quella per esempio di un Teognide, secondo il quale uno schiavo sarebbe riconoscibile dalla sua andatura poiché non procede mai col capo eretto, ma con la testa e il collo sempre curvi<sup>54</sup>. Aristotele, invece, rileva che malgrado «la natura intend[a] foggiare anche corpi diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi, dando a questi corpi forti, adatti alle mansioni più strettamente necessarie, a quelli corpi dritti e inutilizzabili per quelle mansioni, ma adatti alla vita civile, [...] accade spesso anche il contrario, cioè che gli uni abbiano soltanto il corpo di uomini liberi e altri soltanto l'anima»<sup>55</sup>. Aristotele si rende conto, probabilmente, che una tesi come quella teognidea avrebbe potuto essere facilmente confutata, come era avvenuto infatti ad opera di alcuni sofisti – soprattutto Antifonte e Alcida-mante – che, proprio a partire dalla constatazione dell'identità somatica di Greci e Barbari, si erano forse spinti sino a denunciare l'illegittimità dell'istituto schiavistico<sup>56</sup>. Il filosofo, pertanto, – pur senza nominarli mai

<sup>53</sup>) A. Schiavone, *La storia spezzata. Roma antica e occidente moderno*, Roma - Bari 1996, p. 142 ss. A questo riguardo, cfr. però anche le considerazioni di A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik bei Aristoteles*, «Philosophisches Jahrbuch» 77 (1970), p. 18 s.

<sup>54</sup>) Teogn. vv. 535-538.

<sup>55</sup>) Aristot. *Pol.* 1254 b, 27-34.

<sup>56</sup>) Relativamente alla critica avanzata da certa parte della sofistica nei confronti della teoria naturalistica della schiavitù, che per alcuni studiosi si sarebbe fermata alla tesi dell'eguaglianza biologica degli esseri umani (Greci o Barbari, liberi o schiavi), mentre per altri avrebbe comportato, in coerenza con la denuncia dell'innaturalità dell'istituto, l'adozione dell'unica posizione abolizionista sostenuta nel mondo antico, e, inoltre, per il rapporto – o, secondo alcuni, l'identificazione – tra le tesi dei sofisti e quelle dei negatori della schiavitù per natura contro cui argomenta Aristotele in *Pol.* 1255 a, 3 - b, 15, cfr. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico* cit., p. 142 ss.; H. Klees, *Herren und Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen und politischen Schrifttum der Griechen in Klassischer Zeit*, Wiesbaden 1975, p. 204 s.; T.J. Saunders, *The Controversy about Slavery reported by Aristotle*, *Pol.*, I vi, 1255 a 4 ff., in A. Moffatt (ed.), *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for R. Browning*, Canberra 1984, pp. 25-36; Id., *Aristotle. Politics Books I and II* cit., pp. 79-82; A. Corcella, *Aristotele e il dominio*, «Quaderni di storia» 33 (1991), p. 104 nt. 27; I. Labriola (a cura di), *Antifonte. La verità*, Palermo 1992, in part. p. 52 ss.; P.A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, in Id., *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1997, p. 351 ss.; P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, p. 75 ss.; Sassi, *Pensare la diversità*

espressamente – ribatte alle loro tesi spostando le *διαφοραί* dal piano somatico a quello psicologico, dove nessuna evidenza avrebbe potuto smentirlo<sup>57</sup>.

Per Aristotele l'inferiorità biologica dello schiavo consiste più precisamente in una imperfezione del *λόγος*, che risulterebbe *del tutto* privo della "parte deliberativa" (*ὁ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν*)<sup>58</sup>. Se ci spostiamo dalla *Politica* all'*Etica Nicomachea*, possiamo valutare quale grave menomazione rappresenti, nell'ottica aristotelica, la mancanza del *βουλευτικόν*. Come è noto, Aristotele incentra il sistema dell'etica su un'operazione di scollegamento delle azioni morali dalla biologia dell'essere umano: per il filosofo, infatti, la virtù e il vizio sono volontari, implicando quindi la piena responsabilità del soggetto agente<sup>59</sup>. Come sottolinea Claudio Mazzarelli, «il cuore dell'azione morale» è infatti rappresentato per lo Stagirita dalla «scelta» (*προαίρεσις*) piuttosto che dalle attitudini innate<sup>60</sup>: a favorire lo sviluppo della disposizione virtuosa sono semmai l'«a-

*umana senza le razze* cit., p. 161; Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù* cit., pp. 27-57.

<sup>57</sup>) *Ivi*, p. 40. Vale la pena segnalare su questo punto anche la tesi di O. Gigon, il quale ritiene che a condizionare la scelta aristotelica di situare le *διαφοραί* all'interno dell'anima possa essere stata anche la letteratura socratica, se non addirittura la persona stessa di Socrate, notoriamente lontana dall'armonia delle forme idealizzata dai Greci: «Schliesslich ist schon bei der Person des Sokrates selbst die hier genannte Absicht der Natur nicht recht gelungen, und die sokratische Literatur mag öfters als wir heute noch erkennen können, darauf aufmerksam gemacht haben, dass zuweilen eine edle Seele in einem äusserst unan-sehnlichen Körper wohne» (Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles* cit., pp. 258-259).

<sup>58</sup>) Aristot. *Pol.* 1260 a, 12. Non mi convince affatto la diversa lettura di questo passo proposta da Dobbs, *Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery* cit., p. 80 ss., il quale, respingendo il modo in cui «this passage is ordinarily interpreted as asserting that the natural slave "lacks entirely" the capacity for deliberation», intende invece l'espressione *ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν* come se significasse che «the natural slave possesses the deliberative capacity per lo meno in some partial or one-sided fashion, i.e., "not wholly"». Cfr., *contra*, P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill - London 1998, p. 66 s. nt. 86, e R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford 2002, p. 285 ss.

<sup>59</sup>) P.L. Donini parla a questo proposito di «strategia di minimizzazione delle doti naturali», che però, secondo lo studioso, Aristotele non sarebbe riuscito a perseguire sempre in modo lineare e privo di incoerenze, così da dare adito a certe riletture successive della sua filosofia morale in chiave deterministica, che Donini giudica in linea di massima infondate, poiché procedono in senso esattamente opposto alla tesi volontaristica che, nonostante tali aporie – e, mi permetterei di aggiungere, per lo meno in riferimento all'uomo greco dotato della pienezza del *λόγος* – «rimane davvero largamente giustificata» (cfr. P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989, p. 99 ss.). Vd. inoltre, sullo stesso tema, Id., *Volontarietà di vizio e virtù* (*Aristot. Eth. Nic. III 1-7*), in E. Berti - L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila - Roma 1989, pp. 3-21.

<sup>60</sup>) C. Mazzarelli, *Aristotele. Etica Nicomachea*, Milano 2000, p. 431.

bitudine» (ἔθος), per le virtù etiche, e l'«insegnamento» (διδασκαλία), per quelle dianoetiche<sup>61</sup>. Eppure penso che non sbaglieremmo a ritenere che questo impianto teorico valga fundamentalmente per l'uomo greco, a cui Aristotele riconosce la completezza biologica del λόγος. Sempre nell'*Etica Nicomachea*, infatti, dopo aver ammesso che la «felicità» (εὐδαιμονία) – a cui si perviene attraverso una vita virtuosa – è accessibile a tutti coloro che ricorrano allo studio e all'applicazione, il filosofo ne esclude espressamente una categoria di persone: «[...] coloro che sono costituzionalmente inabili alla virtù»<sup>62</sup>. La traduzione di τοῖς πεπρωμένοις come «costituzionalmente inabili», proposta da Mazzarelli<sup>63</sup>, mi pare estremamente fedele alla prospettiva teorica aristotelica, nell'ambito della quale, evidentemente, esiste una categoria di individui a cui la felicità è preclusa in quanto biologicamente sprovvisti di quella parte – si tenga presente a tal proposito che il verbo πηρώω, che lo stesso Aristotele utilizza sovente nelle opere biologiche, indica precisamente una mutilazione organica, come di una mano, degli occhi o dei genitali<sup>64</sup> – che consentirebbe l'esercizio della virtù, a cui la felicità è subordinata. Ritengo non sia azzardato pensare che proprio all'interno di questa categoria Aristotele collocasse gli schiavi-Barbari, a cui il filosofo, mutilandoli del βουλευτικόν, negava la possibilità di praticare la virtù e di giungere così alla felicità<sup>65</sup>.

<sup>61</sup>) Cfr. p. es. Aristot. *EN*. 1103 a, 14-b, 25; 1143 b, 6-9; 1113 b, 3-1115 a, 3.

<sup>62</sup>) *Ivi*, 1099 b, 18-20.

<sup>63</sup>) Mazzarelli, *Aristotele. Etica Nicomachea* cit., p. 73.

<sup>64</sup>) Cfr. p. es. Aristot. *HA*. 491 b, 34; 498 a, 32; 620 a, 1; 631, b, 31; in part. in *HA*. 498 a, 32 e 620 a, 1 (ma cfr. anche *GA*. 737 a, 27 s.) il verbo πηρώω si trova al participio perfetto, esattamente come in *EN*. 1099 b, 19, per alludere ad una mutilazione inequivocabilmente congenita. Cfr. inoltre Demosth. 18, 67 e Arisoph. *Ran*. 623.

<sup>65</sup>) Ad un'analogia lettura di *EN*. 1099 b, 18-20, era peraltro già pervenuto Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco* cit., p. 122, dove, soffermandosi sulla teoria aristotelica dei «mancanti», lo studioso avanzava l'ipotesi che essa dovesse intendersi riferita, oltre che alla natura analogamente imperfetta, secondo lo Stagirita, del sesso femminile, proprio agli schiavi e ai Barbari. Né mi pare sostanzialmente diversa l'esegesi del passo proposta in tempi più recenti da R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989, p. 110 nt. 44, e da S. Gastaldi, *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle "Etiche" di Aristotele*, Alessandria 1994, p. 135 s., laddove in particolare si afferma che agli occhi di Aristotele «se per il *polites* agiato e di buona famiglia l'educazione rappresenta il fattore decisivo per accedere al canale privilegiato virtù-felicità, è la natura stessa a determinare diversamente la sorte di tutte le altre figure. Nascere schiavi o donne segna un destino che nulla potrà mutare». Occorre peraltro segnalare che in diversi commenti moderni all'*Etica Nicomachea* (sui quali rinvio a Donini, *Ethos* cit., p. 108 ss.) il riferimento aristotelico a τοῖς πεπρωμένοις era stato invece inteso come genericamente ascrivibile a tutti gli esseri umani: in questo modo però, obietta giustamente Donini, si verrebbe a creare una contraddizione con l'impianto volontaristico dell'etica aristotelica, e in particolare con l'inizio di *EN*. I 9, dove la φύσις è esclusa dall'elenco delle cause possibili della felicità. Anche per questo Donini preferisce optare per un'altra interpretazione di τοῖς πεπρωμένοις, dietro cui lo studioso vede l'allusione ad «un'incapacità acquisita, non congenita», ovvero alla «ripetizione

Tanto le virtù etiche quanto quelle dianoetiche, infatti, agli occhi di Aristotele sono strettamente collegate alla facoltà deliberativa. Le prime vengono intese dal filosofo come disposizioni a scegliere il giusto mezzo tra estremi opposti. La «scelta» (προαίρεσις), a sua volta, presuppone però una «deliberazione»: essa è dunque il risultato dell'operazione mentale guidata dal βουλευτικόν, poiché solo «ciò che è stato precedentemente giudicato dalla deliberazione è ciò che viene scelto»<sup>66</sup>. È evidente, dunque, che, se manca il βουλευτικόν, manca proprio la possibilità della scelta etica, e quindi di agire in conformità alla virtù. Nonostante Aristotele riconosca una grande importanza all'esercizio, quale strumento in grado di rafforzare la capacità di scelta<sup>67</sup>, quasi si trattasse di un muscolo da irrobustire nella palestra, non si capisce quale beneficio avrebbe potuto trarne lo schiavo, a cui tale muscolo mentale mancava del tutto<sup>68</sup>. La sensazione, come dicevo, è che l'etica aristotelica sia elaborata esclusivamente in funzione dell'uomo greco<sup>69</sup>. E se dalle virtù del carattere ci spostiamo alle

dei cattivi comportamenti, a un'educazione sbagliata, dunque, o completamente mancata» (*ivi*, p. 111). Se tuttavia intendiamo, come io sono propenso a credere, τοῖς πεπρωμένοις quale riferimento specifico ai Barbari, o eventualmente anche al sesso femminile, e non agli esseri umani in generale, mi pare che il rischio della contraddizione con la tesi volontaristica, acutamente segnalato da Donini, potrebbe comunque essere evitato, in quanto la φύσις risulterebbe introdotta in questo passo da Aristotele non come fattore condizionante l'azione morale del genere umano nel suo complesso, ma per restringere piuttosto la validità della dottrina volontaristica esclusivamente all'uomo greco. Del resto è lo stesso Donini a precisare, poco più avanti, che la filosofia morale aristotelica è molto meno ottimistica e aperta di quanto può sembrare a prima vista: «Basta leggere, infatti, il seguito di *EN*. I 9, in part. 1099 b, 32-1100 a, 5, accanto a *Pol.* I 13, 1260 a, 12-14, per concludere che in realtà la piena attuazione della forma è riservata ai soli cittadini maschi, adulti, liberi; e, [...] in modo sorprendente, all'origine di questa improvvisa chiusura che Aristotele oppone alle aspirazioni riconosciute come universali dell'umanità intera, incontriamo ancora [...] le differenze di *natura*: per natura infatti si è maschi e non femmine, bambini e non adulti, schiavi [...] e non liberi» (*ivi*, p. 123).

<sup>66</sup>) Aristot. *EN*. 1113 a, 4-5 (trad. di C. Mazzarelli cit.); cfr. anche *ivi*, 1106 a, 14-1107 a, 27; 1111 b, 4-1113 a, 14; 1139 a, 17-b, 11.

<sup>67</sup>) Cfr. p. es. *ivi*, 1114 a, 9-12.

<sup>68</sup>) Sul paragone, a cui più volte ricorre Aristotele, tra l'allenamento ginnico degli atleti finalizzato al conseguimento della vittoria nelle gare sportive e l'addestramento morale, in funzione dell'acquisizione dell'ἀρετή, vd. Gastaldi, *Le immagini della virtù* cit., p. 90 s.

<sup>69</sup>) La teoria aristotelica della barbarie, così come emerge dalla *Politica* e dalle opere dedicate all'etica e alla biologia, mi pare confermare, su questo punto specifico, quanto sostenuto già da A.M. Battegazzore, ovvero che la dottrina morale della virtù in Aristotele «non vale per tutti gli effettivi abitanti dell'*ecumene* conosciuta al suo tempo (noi, oggi, diremmo per l'«umanità»), ma si mantiene sul fondamento della *polis greca*». Vd. A.M. Battegazzore, *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, «Sandalion» 18 (1995), p. 12. Vale la pena citare, inoltre, un ulteriore passo dell'*Etica Nicomachea* (1139 b, 5) dove, a proposito del processo che conduce alla scelta etica attraverso la deliberazione, si dice che «tale principio è l'uomo» (ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος), col risultato di prospettare implicitamente l'esclusione addirittura dalla

virtù del pensiero le cose non cambiano: tra le virtù dianoetiche spiccano infatti per importanza la «saggezza» (φρόνησις), concepita da Aristotele proprio come la capacità di deliberare bene, e quindi più di tutte le altre virtù incentrata sul βουλευτικόν, e la «sapienza» (σοφία), che rappresenta la suprema delle virtù dianoetiche, ed estendendosi fino alla conoscenza dei fondamenti stessi della realtà contiene e presuppone, a sua volta, la saggezza, ovvero nuovamente il βουλευτικόν<sup>70</sup>. La logica conseguenza di queste premesse è, come si diceva, l'impossibilità per lo schiavo di godere della piena εὐδαιμονία che, intesa da Aristotele come vita contemplativa o teoretica, si fonda sulla più alta delle virtù, la sapienza, e implica pertanto il possesso di tutte le altre, consentendo così all'uomo di approssimarsi al divino e di «attingere all'immortalità» (ἀθανατίζειν)<sup>71</sup>.

Alla luce di tutto questo non stupisce che in Aristotele molti esempi di comportamenti irrazionali e viziosi, o comunque rivelatori di una scarsa attitudine intellettuale, siano tratti dall'universo della barbarie. Nella *Politica* e nell'*Etica Nicomachea*, per esempio, gli Achei del Ponto, gli Eniochi, e gli altri popoli lontani che abitano la costa del Mar Nero, vengono ricordati per le loro «disposizioni bestiali» (θηριώδεις ἕξεις), ovvero per la propensione all'assassinio e ad una forma particolarmente mostruosa di antropofagia, che non esclude lo scambio dei figli per farne lauto pasto<sup>72</sup>. Un caso particolarmente interessante è poi quello dei re degli Sciti, a cui Aristotele allude sempre nell'*Etica Nicomachea*, i quali sarebbero affetti da una «mollezza» (μαλακία) a cui non ci si può sottrarre perché trasmessa «per via ereditaria» (διὰ τὸ γένος)<sup>73</sup>. Questo esempio è forse quello che ci permette di valutare meglio la distanza che separa il modello antropologico aristotelico dalla teoria ippocratica del determinismo climatico: allo stesso vizio (μαλακίη), che l'autore di *Arie, acque e luoghi* vedeva originato negli Sciti dall'eccezionale umidità del clima<sup>74</sup>, e cioè da un fattore esterno al quale – almeno in linea teorica – sarebbe stato possibile

categoria di ἄνθρωπος per chi, come lo schiavo-Barbaro, è fisicamente impossibilitato al processo deliberativo. Questo però Aristotele, nonostante i suoi continui confronti tra schiavo e animale, non lo teorizzerà mai esplicitamente, come faranno invece talvolta i pensatori razzisti dell'età moderna, già a partire da Voltaire, per il quale – ricorda Todorov – «le razze sono delle specie» (vd. Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 119). Per Aristotele, quanto meno l'Aristotele biologo, nonostante la sua grave mutilazione, lo schiavo fa parte comunque della specie umana: non mi convince, a questo proposito, la tesi di Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., pp. 194-215 e in part. p. 506, secondo il quale certi paragoni aristotelici tra i Barbari e gli animali «seem to be intended quite literally».

<sup>70</sup>) Cfr. Aristot. *EN*. 1140 a, 24-b, 30; 1141 a, 9-b, 23.

<sup>71</sup>) *Ivi*, 1177 a, 12-1178 a, 8.

<sup>72</sup>) Aristot. *Pol.* 1338b, 19-24; *EN*. 1148 b, 19-24.

<sup>73</sup>) *Ivi*, 1150 b, 14-16.

<sup>74</sup>) Hippocr. *Aër.* 18-21.

sottrarsi, viene assegnato da Aristotele un fondamento genetico, che ne garantisce invece il carattere permanente e definitivo.

Ciò che a prima vista può destare stupore è però il fatto che il passo relativo alla *μαλακία* dei re degli Sciti rappresenti, a quanto ne sappia, l'unico luogo aristotelico in cui viene espressamente affermata l'ereditarietà di un difetto morale barbarico. Effettivamente Aristotele non teorizza mai esplicitamente che l'inferiorità naturale dello schiavo si trasmette col sangue. Non ci dice insomma a chiare lettere che la mancanza del *βουλευτικόν* si perpetua nel corso delle generazioni. L'«ereditarietà del mentale», che per Todorov costituisce una *condicio sine qua non* perché si possa parlare di razzismo<sup>75</sup>, a proposito dell'inferiorità biologica dello schiavo sostenuta dallo Stagirita, mi pare comunque del tutto implicita: ricordiamo che per Aristotele ad essere *naturale* è il dominio dei Greci sui Barbari in quanto tali, cioè su *tutti* i Barbari, senza che ci sia la possibilità di distinguere al loro interno alcuna etnia che non soddisfi tale condizione, poiché, come sostiene il filosofo, «per natura» essere Barbaro ed essere schiavo sono «la medesima cosa». Il motivo per cui Aristotele, ad eccezione del passo sugli Sciti, non si esprime comunque in modo diretto può forse essere individuato nel tentativo di non fare emergere scopertamente la difficoltà di conciliare la sua concezione della schiavitù con la teoria dell'ereditarietà illustrata nelle opere biologiche.

Nei trattati zoologici Aristotele si basa proprio sull'osservazione delle *διαφοραί* per la sua classificazione degli esseri viventi, e quindi per distinguere all'interno del regno animale tra generi, specie e varietà. Le *διαφοραί* a cui soprattutto egli assegna un valore costitutivo per le classificazioni zoologiche sono peraltro fondamentalmente morfologiche, ovvero relative al *σῶμα*. Da questo punto di vista allora Aristotele non può non ammettere che la specie umana è «semplice» (*ἀπλοῦν*), cioè unitaria e «priva di differenze» al suo interno (*οὐκ ἔχον διαφορᾶν*)<sup>76</sup>: abbiamo già visto infatti come il filosofo sia costretto ad allontanarsi dalla tradizione veteroaristocratica e a spostare nella *ψυχή* le *διαφοραί* fondamentali tra Greci e Barbari. Il problema è che la ricerca biologica aveva portato Aristotele a riconoscere contemporaneamente che il meccanismo dell'ereditarietà, collegato alla riproduzione e – come viene precisato nel *De anima* – finalizzato a «generare un altro individuo simile a sé», agisce unicamente sul piano delle *διαφοραί* somatiche: «dall'animale un animale, dalla pianta una pianta» ecc.<sup>77</sup>. Ciò viene ribadito anche a proposito delle somiglianze tra genitori e figli, che nel *De generatione animalium* il filosofo circoscrive alla

<sup>75</sup>) Todorov, *Noi e gli altri* cit., p. 112.

<sup>76</sup>) Aristot. *HA*. 490 b, 17-18.

<sup>77</sup>) Aristot. *An*. 415 a 29-30.

voce, alle unghie, ai capelli e al modo di muoversi<sup>78</sup>, e cioè in ogni caso a tratti che riguardano il corpo. In secondo luogo si tenga presente che Aristotele concepisce l'inferiorità mentale del Barbaro nei termini di una "mutilazione": il λόγος del Barbaro non è inferiore in quanto *altro* da quello dell'uomo greco, ma in quanto menomato del βουλευτικόν, che ne costituisce una parte fondamentale<sup>79</sup>. E dunque, anche la teoria aristotelica della menomazione, così come viene illustrata nell'*Historia animalium* e nel *De generatione*, rendeva difficile sostenere apertamente il carattere ereditario dell'inferiorità del Barbaro. Aristotele infatti, cimentandosi nella confutazione della tesi sull'origine pangenetica del seme, a sostegno della quale gli ippocratici adducevano proprio l'ereditarietà delle mutilazioni, dichiara che da genitori storpi in genere nascono figli completamente formati<sup>80</sup>. Mi pare comprensibile, pertanto che, una volta che Aristotele ha "inventato" su misura per il Barbaro delle διαφοραί psicologiche, e una volta che le ha paragonate ad una sorta di "mutilazione", si trovi in imbarazzo nel teorizzarne esplicitamente la trasmissibilità ereditaria, pena il contraddire alcuni fondamenti teorici su cui egli stesso aveva incentrato la sua speculazione scientifica. Ciò non toglie che – sia pure a livello implicito – tale concezione possa emergere chiaramente tra le righe che egli dedica alla figura dello schiavo: come sottolinea infatti Antony Pagden, dalle pagine del primo libro della *Politica* affiora con evidenza «un principio di trasmissione genetica in base al quale gli schiavi naturali nascevano sempre da schiavi naturali», sulla base di una inequivocabile – e smentita dallo stesso Aristotele biologo – «credenza nella trasmissione ereditaria dei caratteri psicologici»<sup>81</sup>.

Proviamo ora a raccogliere le fila del nostro discorso. La teoria della schiavitù nel primo libro della *Politica* mi pare dimostrare chiaramente come lo sforzo di costruire un modello teorico alternativo al determinismo climatico sia stato sostenuto già all'interno della cultura classica. Il

<sup>78</sup>) Aristot. *GA*. 722 a, 4-6.

<sup>79</sup>) Su questo punto della teoria aristotelica cfr. anche i rilievi di J.A Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca - London 1992, p. 34 s. nt. 8.

<sup>80</sup>) Aristot. *HA*. 585 b, 35-36; cfr. anche *GA*. 724 a, 5-6.

<sup>81</sup>) A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino 1989, p. 48 (trad. it. di *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge 1982). Ad un'analogia conclusione pervengono anche Saunders, *Aristotle. Politics Books I and II* cit., p. 76, e Lévy, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions* cit., p. 203. Su questo punto, invece, non mi pare del tutto lineare il discorso di Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., il quale ora afferma che per Aristotele «a slavish nature is acquired collectively and through heredity» (*ivi*, p. 248), ora invece che secondo lo Stagirita «natural slavery is the result of climate» (*ivi*, p. 73), laddove Aristotele non accenna mai al fattore climatico nel primo libro della *Politica*, ora, infine, che «it is not made clear if this is caused by heredity or external influences, such as climate or geography» (*ivi*, p. 177).

primo libro della *Politica* di Aristotele rappresenta forse uno dei primi tentativi di abbozzare un pensiero antropologico incentrato sull'“essenzializzazione” delle differenze etniche, l'origine delle quali non viene più ricondotta a fattori esterni, come nel modello ippocratico, ma connaturati alla struttura biologica dell'essere umano. L'idea di un' inferiorità intellettuale e morale del Barbaro presente «fin dalla nascita» (e dunque di origine fisica), quella dell'ereditarietà di tale condizione implicita nel ragionamento aristotelico, il postulato della sua irreversibilità<sup>82</sup>, per cui anche l'azione educatrice di un padrone illuminato – come ha precisato Rodolfo De Mattei – non può valicare il limite posto da una natura irrimediabilmente inferiore (giacché lo schiavo «partecipa della ragione soltanto per quel che può coglierla senza possederla propriamente»<sup>83</sup>), e infine l'ottica

<sup>82</sup> Già evidenziato da W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. I, Oxford 1887, p. 149, e assimilabile a quello che Taguieff definisce come «postulato della non civilizzabilità», comune ad ogni dottrina razzista moderna (Taguieff, *Il razzismo* cit., p. 66).

<sup>83</sup> Aristot. *Pol.* 1254 b, 22-23. Cfr. R. De Mattei, *Sul problema della schiavitù in Aristotele*, in Id., *Aspetti di storia del pensiero politico*, Milano 1980, p. 119 ss. Analoghe considerazioni sulle limitate possibilità educative dello schiavo per natura si trovano anche in G. Verbeke, *Moral Education in Aristotle*, Washington 1990, p. 157, e Kraut, *Aristotle* cit., pp. 282, 297-305. A tale riguardo, non ho l'impressione che l'idea del carattere permanente e irriducibile dell' inferiorità psichica dello schiavo per natura, e dunque dell'impossibilità che essa venga del tutto sanata dagli sforzi paideutici del padrone, sia successivamente smentita – come invece hanno sostenuto p. es. M. Defourney, *Aristote. Études sur la “Politique”*, Paris 1932, p. 30 ss., N.D. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, «Phoenix» 37 (1983), p. 111, W. Kullmann, *Equality in Aristotle's Political Thought*, in I. Kajanto (ed.), *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, Helsinki 1984, p. 38, e Dobbs, *Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery* cit., p. 79 s. – dallo stesso Aristotele, laddove egli consiglia di prospettare agli schiavi la libertà come premio delle loro fatiche (*Pol.* 1330 a, 32 s.). I pur pochi studiosi che si sono occupati a fondo della *manumissio* in Grecia – significativamente i due lavori più completi sull'argomento restano ancora quelli di G. Foucart, *De libertorum condicione apud Athenienses*, Paris 1896, in part. p. 37 ss., e soprattutto di A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Milano 1908, in part. p. 270 ss., ma cfr. comunque anche D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, Ithaca (N.Y.) 1978, p. 82 s.; Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù* cit., p. 34; G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca (N.Y.) 1981, pp. 174-179, e quanto avevo già avuto modo di segnalare in G. Bonabello, *La “fabbricazione” dello schiavo nell'antica Roma: un'antropo-poiesi a rovescio*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Milano 2002, p. 56 s. – hanno infatti sottolineato come, a differenza di quanto accadeva a Roma dove l'atto di affrancamento, incorporando il liberto all'interno della *civitas*, operava una radicale trasformazione dello *status* individuale, questa si difficilmente compatibile con la visione innatistica ed immobilistica dell' inferiorità naturale dello schiavo quale era stata quella aristotelica, che non a caso stentò ad attecchire all'interno della cultura romana, la *manumissio* greca, oltre a non conferire di norma la cittadinanza, rendeva contemporaneamente assai precaria l'uscita dalla schiavitù degli affrancati sui quali, oltre a gravare una lunga serie di restrizioni e di obblighi nei confronti del *manumissor*, incombeva costantemente anche la minaccia di vedersi d'improvviso revocata la libertà in seguito ad un'accusa di «ingratitude» (δικη ἀποστασίου). La *manumissio* greca, pertanto, se per un verso appare maggior-

anti-individualistica, ovvero – per citare ancora Taguieff – la “disindividualizzazione” dell’individuo, «per cui il singolo viene ridotto allo statuto di un qualsiasi rappresentante del suo gruppo di appartenenza»<sup>84</sup>, lampante nel primo libro della *Politica*, dove si parla sempre di inferiorità dello schiavo naturale *in quanto tale*, senza che ci sia spazio per distinzioni di sorta sulla base dell’etnia, della stirpe o della personalità individuale, rappresenteranno per la modernità i fondamenti teorici su cui edificare le ideologie razziste<sup>85</sup>. Da questo punto di vista si può dire allora che la clas-

mente finalizzata agli interessi del padrone che a quelli dello schiavo, giacché, come aveva già precisato Calderini, essa lo avrebbe reso in molti casi «più obbediente e più accorto» di prima, a causa del timore di ricadere, «se si fosse male comportato, nella schiavitù primitiva», dimostra secondariamente, dati i suoi effetti giuridici, di presupporre – come ha sottolineato J. Vogt – l’idea che «all’affrancato rimanesse attaccato pur sempre qualcosa della posizione e della qualità dello schiavo», un’idea che trapela anche dall’*usus* linguistico in virtù del quale – come illustra L. Gernet – i liberti potevano essere designati coi termini con cui ci si riferiva abitualmente agli schiavi: cfr. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia* cit., p. 286; J. Vogt, *L’uomo e lo schiavo nel mondo antico*, Roma 1969, p. 39 (trad. it. di *Sklaverei und Humanität*, Wiesbaden 1965); L. Gernet, *Aspetti del diritto servile ateniese*, in Sichirrollo (a cura di), *Schiavitù antica e moderna* cit., p. 88 s. (trad. it. di *Droit de société dans la Grèce ancienne*, Paris 1955, pp. 151-172). Mi sento pertanto di concordare con quegli studiosi i quali ritengono che, quando Aristotele teorizza, come in *Pol.* 1330 a, 29 s., l’opportunità di mantenere viva negli schiavi la speranza della liberazione, egli non dovesse sembrare agli occhi dei contemporanei smentire il postulato della non civilizzabilità, alla base della teoria del primo libro, poiché faceva riferimento ad un istituto giuridico che, fondandosi proprio su tale principio, finiva semmai per corroborare la tesi aristotelica sul carattere irriducibile dell’inferiorità naturale dello schiavo: un istituto giuridico che sembrerebbe inoltre attestare, secondo quanto cercherò di argomentare anche più avanti, come la teoria naturalistica della schiavitù non rappresenti un’esclusiva del pensiero aristotelico, ma fosse già ben radicata in certa parte della cultura contemporanea. Ad analoghe conclusioni sul problema rappresentato da *Pol.* 1330 a, 29 s. giungono p. es.: Milani, *La schiavitù nel pensiero politico* cit., pp. 65 s., 120 s.; Vogt, *L’uomo e lo schiavo nel mondo antico* cit., p. 38 s.; Fisher, *Slavery in Classical Greece* cit., pp. 67-70. Alla luce di quanto detto, inoltre, non mi pare allora neppure condivisibile la tesi di Delacampagne, *L’invenzione del razzismo* cit., p. 161 s., che vede una radicale differenza tra la condizione degli affrancati antichi e quella dei *conversos* nella Spagna del XVI secolo, a cui abbiamo più sopra accennato, in quanto i liberti greci, al contrario dei “nuovi cristiani” sarebbero stati «pienamente» integrati nel tessuto cittadino «dopo di due o tre generazioni» (su cui vd., *contra*, M.F. Baslez, *L’étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984, p. 95).

<sup>84</sup>) Taguieff, *Il razzismo* cit., p. 64.

<sup>85</sup>) Se si tiene presente che questa prima forma di pensiero antropologico essenzialista nasce in rapporto all’esigenza di legittimare la schiavitù, si può probabilmente capire perché esso non potesse che esprimersi dualisticamente attraverso la dicotomia Greci/Barbari – specularmente a quella liberi/schiavi – per la quale R. Koselleck parla, a questo proposito, di «concetti antitetici asimmetrici». Se la posta in gioco era quella della giustificazione dell’istituto servile, la cui legittimità cominciava, come si è visto, ad essere messa in discussione, doveva infatti apparire preferibile un modello xenologico dualistico, in grado di spiegare l’inferiorità naturale degli schiavi a prescindere dalla loro provenienza etnica, rispetto ai modelli più articolati (basta pensare a quello triadico di Gobineau, che distingue tra razza nera, gialla e bianca) destinati ad affermarsi in età moderna. Allo stesso modo, non mi pare

sicità sia stata la fonte a cui era possibile attingere non soltanto un modello di pensiero antropologico differenzialista, ma contenuto nei limiti dell'etnocentrismo, quale doveva apparire il determinismo climatico ippocratico, ma anche un'eziologia delle differenze culturali che, pur non facendo ancora uso del concetto di razza, risulta imperniata su una categorizzazione essenzialistica, innatistica e immobilistica. Ovvero esattamente quel tipo di categorizzazione a cui assegnano inequivocabilmente il nome di razzismo gli studiosi che adottano una prospettiva funzionalista. E d'altra parte, anche lo stesso Baldry, che pure si riconosce – come si è visto –

da escludere che anche l'assenza di pregiudizi sul colore della pelle, su cui insiste Snowden, possa essere collegata al fatto che – come è stato più volte ribadito dagli studiosi – nel mondo antico la maggior parte degli schiavi non era ancora di pelle nera, a differenza di quanto sarebbe avvenuto in epoche successive. Se, come spiega R. Siebert, la percezione visiva dei tratti differenziali è fortemente orientata dai sistemi ideologici di ogni cultura, per cui nell'ambito del razzismo ciò che *si vede* sarebbe sostanzialmente ciò che si è *indotti a vedere* come segno della diversità-inferiorità, dunque un *posterius* e non un *prius* come in genere si pensa, si può ipotizzare che il colore della pelle non sia stato *visto* dagli antichi come marca dell'inferiorità naturale degli schiavi anche in quanto poco adatto come criterio per definire quella categoria che la società intendeva "inferiorizzare" tanto sul piano rappresentazionale quanto su quello operativo. E ciò, a mio avviso, potrebbe spiegare perché in alcuni specifici contesti storico-geografici del mondo antico, nei quali la percezione dell'"Altro" era condizionata da fattori ideologici o culturali differenti, sia potuto invece emergere anche un vero e proprio pregiudizio legato al colore: è il caso, per esempio, dell'Egitto tra il III e il V secolo d.C. studiato da L. Cracco Ruggini, dove si riscontrerebbe, secondo la studiosa, un «diffuso pregiudizio nei confronti dei negri in quanto tali», a testimonianza perciò delle «riserve» di carattere etnico razziale» verso i melanodermi da parte della «mentalità medio-popolare», la quale peraltro si sarebbe ricollegata ad una tradizione molto più antica. Nonostante il carattere occasionale e storicamente circoscritto di questi fenomeni, essi mi sembrano smentire comunque la tesi ampiamente diffusa che colloca nella modernità la nascita del pregiudizio di colore, ma soprattutto ciò che non mi pare sostenibile è che l'assenza di pregiudizi di colore sia garanzia dell'assenza di razzismo, come ritiene invece Snowden e con lui molti altri, poiché il razzismo, anche nella sua versione biologistica, per citare ancora Miles, e come dimostra la stessa teoria aristotelica della schiavitù, si fonda su «a representational process of defining an Other usually but not exclusively somatically». Sul carattere dualistico del pensiero xenologico greco cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986, pp. 181-222 (trad. it. di *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979); sul fatto che lo schiavismo antico, a differenza di quello moderno, non potesse ancora avvalersi del colore della pelle come marca dell'inferiorità cfr. p. es. Brunt, *Aristotle and Slavery* cit., p. 378; per il problema della "percezione" nell'ambito delle teorie razziste vd. Siebert, *Il razzismo* cit., p. 29 ss.; sul pregiudizio di colore nel contesto dell'Egitto tardoantico vd. L. Cracco Ruggini, *Il negro buono e il negro malvagio nel mondo classico*, in M. Sordi (a cura di), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milano 1979, pp. 108-135, e il più recente G.L. Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature*, London - New York 2002, del quale vd. in part. le pp. 115 ss. (e specific. p. 118) relative alla rappresentazione di Moses Etiope negli *Apophthegmata Patrum*, su cui si era già soffermata la Cracco Ruggini; sul razzismo come processo di "inferiorizzazione" non necessariamente collegato all'aspetto corporeo cfr. Miles, *Racism* cit., p. 75.

nella posizione di chi sostiene che la cultura ellenica non si lasciò «contaminare [...] dal pregiudizio razziale», a proposito della teoria della schiavitù esposta nella *Politica*, non può fare a meno di riconoscere che Aristotele è «quello che, più di ogni altro filosofo del passato, insiste sull'eterogeneità propria della razza umana, sulle divisioni che la percorrono frammentandola e disgregandone il tessuto unitario»<sup>86</sup>.

<sup>86</sup>) Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco* cit., pp. 13, 118-119 (corsivi miei). Sulla coincidenza nel pensiero aristotelico tra Barbari e schiavi per natura, benché non siano mancate alcune voci contrarie – vd. p. es. Kullmann, *Equality in Aristotle's Political Thought* cit., pp. 31-44 e, sia pure in modo meno deciso, anche W. Ambler, *Aristotle on Nature: The Case of Slavery*, «Political Theory» 15 (1987), pp. 390-410, e Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle* cit., pp. 19 e 42 –, si deve comunque registrare un ampio e persistente consenso tra gli studiosi, condiviso pure dal sottoscritto: cfr. da ultimi Lévy, *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions* cit., pp. 199, 211 ss.; Fisher, *Slavery in Classical Greece* cit., p. 94 ss.; C.C.W. Taylor, *Politics*, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, p. 257; O. Höffe, *Aristotele*, München 1996, p. 250 s.; M. Vegetti, *Normale, naturale, normativo in Aristotele*, «Quaderni di storia» 26 (2000), p. 74; Kraut, *Aristotle* cit., pp. 290 ss., 302 ss.; A. Jori, *Aristotele*, Milano 2003, pp. 27, 423 s.; Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., pp. 46 e 178. A tale riguardo non mi sento inoltre di concordare neppure con quegli studiosi i quali, come V. Goldschmidt, ritengono che si possa scorgere, in un passo tra l'altro alquanto tormentato e controverso della *Politica* (1255 a, 21-1255 b, 4), «una critica implicita del pregiudizio della superiorità dei Greci sui Barbari», quasi che Aristotele, attenendosi ora ad una maggior «prudenza», in certa misura correggesse il tiro – senza poter così sfuggire all'inevitabile aporia – rispetto alle più drastiche affermazioni sull'inferiorità naturale dei Barbari di *Pol.* 1252 a-b; cfr. V. Goldschmidt, *La teoria della schiavitù e il suo metodo*, in Sichirolo (a cura di), *Schiavitù antica e moderna* cit., p. 196 ss. (trad. it. di *La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode*, in *Zetesis*, Festschrift E. De Strijcker, Antwerpen - Utrecht 1973, pp. 147-163), la cui ipotesi, in realtà già anticipata da R. Laurenti, *Psicologia e funzione dello schiavo in Aristotele*, «Giornale di metafisica» 21 (1966), pp. 624 s., 638 ss., viene ripresa in tempi più recenti p. es. da S. Vilatte, *Espace et temps. La cité aristotélicienne de la Politique*, Paris 1995, p. 39 ss. A me pare, invece, che tale contraddizione non sussista: in *Pol.* 1255 a, 21-1252 b, 4, infatti, Aristotele cerca di confutare la tesi dei legalisti dimostrando come essi, pur senza accorgersene, in primo luogo finiscano per rifarsi alla stessa nozione aristotelica di «schiavo per natura», intorno alla quale parlavamo all'inizio» (e questo quando essi limitano la legittimità della schiavitù di guerra ai Barbari), e in secondo luogo giungano persino ad estremizzare il naturalismo aristotelico, quando distinguono «lo schiavo e l'uomo libero, il nobile e il plebeo con nessun altro criterio se non quello della virtù e del vizio», pensando cioè che «come da uomo nasce uomo e da animali animale, così da uomini buoni discenda un uomo buono», laddove – precisa Aristotele – «la natura spesso intende far ciò, ma non sempre vi riesce». Queste ultime parole, interpretate da Goldschmidt nel senso che si è visto, mi sembrano invece ribadire soltanto la tesi secondo cui l'essere Greci e liberi non è sufficiente garanzia dell'essere virtuosi: come si è già detto, infatti, per Aristotele la virtù non si trasmette ereditariamente, poiché essa è collegata a una scelta razionale; in questo senso Aristotele rifiuta l'equivalenza tra Greci/Barbari e virtuosi/non virtuosi, in cui erano inavvertitamente scivolati, secondo lui, i legalisti. Ciò che però questo passo mi pare non smentisca è che la distinzione tra Greci e Barbari corrisponda a quella tra chi è provvisto e chi manca «del tutto» del βουλευτικόν, e cioè dello strumento bio-logico per l'elaborazione della scelta etica. E dunque tale distinzione, pur non coincidendo sempre con quella tra virtuosi e non virtuosi, corrisponde pur sempre a quella tra

## 6. *La disputa di Valladolid: un Aristotele contro l'altro armato*

Nel settimo libro della *Politica*, all'interno di un discorso sulle qualità dei cittadini, Aristotele ci propone una classificazione antropologica non più dicotomica, come quella finora analizzata, bensì tripartita, in virtù della quale gli abitanti dell'Europa – e in generale dei paesi freddi – si distinguono per il forte «ardimento» (θυμός), ma difettano di «intelligenza e perizia nelle arti», quelli dell'Asia, al contrario, sono «intelligenti» (διανοητικά) e «abili nelle arti» ma privi di coraggio, mentre la stirpe greca, in quanto «occupa una posizione geografica intermedia», unisce i tratti positivi di entrambi: «[...] è ardimentosa e intelligente, e perciò vive in libertà, ha le istituzioni migliori e potrebbe dominare su tutti, se fosse unita sotto una sola costituzione»<sup>87</sup>. Questo tipo di classificazione etnologica si ispira, come è evidente, agli schemi della tradizione ippocratica, e dunque a un paradigma profondamente diverso da quello essenzialistico alla base del primo libro. Una spiegazione di questo improvviso sconfinamento nel terreno dell'ambientalismo può forse essere trovata nel mutato obiettivo del discorso aristotelico: mentre nel primo libro della *Politica* Aristotele mira alla legittimazione teorica della schiavitù, per cui un sistema classificatorio di tipo dualistico aveva il pregio di «inferiorizzare» la categoria intera della barbarie, nel settimo libro sembra porsi invece l'obiettivo specifico di fare apparire l'Asia – *hic et nunc* – quale serbatoio da privilegiare per l'approvvigionamento servile, per cui il richiamo al fattore climatico consentiva di mettere in gioco la tradizionale contrapposizione tra la ferocezza bellica dei popoli settentrionali e la viltà (benché non disgiunta da una superiore intelligenza) degli orientali<sup>88</sup>, isolando così, attraverso una classificazione della barbarie più articolata, quei popoli che si voleva fare apparire più facili da conquistare e assoggettare<sup>89</sup>. Resta comunque il fatto dell'attrito fra i due modelli teorici (già segnalato, per esempio, da Julius Jüthner, il quale aveva parlato espressamente di «Inkonsequenz» tra i due libri della *Politica*<sup>90</sup>), la cui collisione viene a palesarsi chiaramente laddove il filosofo greco aggiudica ai popoli dell'Asia il possesso della δία-voια, di cui invece dovrebbero essere privi in quanto schiavi per natura<sup>91</sup>.

uomini completi e uomini incompleti, ovvero tra uomini potenzialmente virtuosi e uomini costituzionalmente impossibilitati alla virtù, insomma tra naturalmente superiori e naturalmente inferiori.

<sup>87</sup>) Aristot. *Pol.* 1327 b, 23-33.

<sup>88</sup>) Secondo uno schema che dalla rivisitazione platonica del testo ippocratico in avanti avrebbe caratterizzato gran parte della tradizione etno-ecologica occidentale.

<sup>89</sup>) Così Cambiano, *Aristotele e gli oppositori anonimi della schiavitù* cit., p. 45.

<sup>90</sup>) J. Jüthner, *Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins*, Leipzig 1923, p. 27.

<sup>91</sup>) Cfr. Aristot. *Pol.* 1252 a, 32.

Un'ipotesi ingegnosa è stata avanzata, a questo proposito, nel 1936 da Robert Schlaifer il quale, per salvare evidentemente la coerenza del pensiero aristotelico, ritiene che nei due passi della *Politica* il termine δίανοια abbia in realtà due significati diversi, alludendo nel primo libro alla capacità della scelta etica attraverso la ragione, mentre nel settimo designerebbe una funzione del λόγος ininfluenza sulla scelta morale, e dunque tale da poter essere riconosciuta anche allo schiavo per natura, quella che Schlaifer identifica come «inventiveness» o «ingenuity», e cioè, come precisa ulteriormente Nicholas D. Smith nel commentare la tesi di Schlaifer (da cui però prende al contempo le distanze), una sorta di «technical intellect»<sup>92</sup>.

Può essere interessante notare che, diversi secoli prima di Schlaifer, un'ipotesi pressoché identica era già stata formulata da Juan Ginés de Sepúlveda, noto per aver sostenuto la causa degli Spagnoli contro gli Indiani d'America attraverso l'elaborazione di una teoria etnologica sulla loro inferiorità che – lo ricordiamo – costituisce per diversi studiosi uno dei primissimi esempi di pensiero razzista forgiato dall'Occidente. Il commento di Sepúlveda alla *Politica* di Aristotele (1542-48) resta tuttora incomprensibilmente un'opera assai poco conosciuta, ma a mio avviso di estremo interesse per ricostruire il pensiero dell'intellettuale andaluso: la sua stesura, infatti, inizia pochi anni prima del più celebre *Democrates secundus* (1544-45), in cui la legittimazione dell'assoggettamento degli *Indios* veniva a fondarsi proprio sulla teoria aristotelica della schiavitù, costituendo a sua volta la fonte principale per l'*Apologia* che Sepúlveda avrebbe letto in occasione della famosa controversia di Valladolid (1550-51), di cui egli fu protagonista insieme a Bartolomé de Las Casas. Il lavoro di traduzione e di esegesi condotto da Sepúlveda sul testo aristotelico dovette dunque rappresentare per il retore spagnolo l'officina in cui egli costruì la sua teoria etnologica sugli *Indios* esposta nel *Democrates* e nell'*Apologia*. In queste due ultime opere Sepúlveda si sforzò di dimostrare la legittimità dell'egemonia spagnola e lo *ius ad bellum* nei confronti degli Indiani attraverso la teorizzazione della loro «congenita» (*insita*) inferiorità, tanto sotto il profilo morale quanto sotto quello intellettuale. In questo modo Sepúlveda non fece altro che estendere – come egli stesso dichiarava apertamente – ad una nuova classe di “Barbari”, evidentemente ignota allo Stagirita, la teoria del primo libro della *Politica*. E lo sforzo di assorbire in un'unica

<sup>92</sup> Cfr. R. Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology» 47 (1936), p. 193 nt. 7; Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery* cit., p. 111 nt. 4. La tesi di Schlaifer ha peraltro condizionato non poco l'esegesi successiva della *Politica* aristotelica: per limitarmi a due commenti recenti vd. p. es. E. Schütrumpf, *Aristoteles Politik. Buch I*, Berlin 1991, p. 189, che interpreta la δίανοια degli Asiafici in *Pol.* 1327 b, 37 come mera «Erfindungskraft», o «Schläue», così da negare, alla maniera di Schlaifer, ogni «Widerspruch» rispetto alla teoria del primo libro, e, analogamente, cfr. R. Kraut, *Aristotle. Politics Books VII and VIII*, Oxford 1997, p. 94.

categoria antropologica popoli culturalmente, geograficamente e storicamente assai distanti venne a tradursi in una costante proiezione sugli uomini del Nuovo Mondo dei medesimi concetti e del medesimo lessico che egli aveva messo in campo per l'esegesi dei passi aristotelici sulla schiavitù<sup>93</sup>. Così, per esempio, se negli *scholia* relativi a *Pol.* 1260 a, 12 Sepúlveda aveva scorto, dietro la tesi aristotelica secondo la quale il *servus omnino caret solertia deliberandi*, la volontà di attribuirgli una *insita tarditas*<sup>94</sup>, questa medesima formula, che rimanda evidentemente ad un nodo cruciale della teoria del primo libro, viene riproposta inalterata anche nel *Democrates*<sup>95</sup>. Analogamente, il difetto della *prudencia*, a cui per Sepúlveda allude lo Stagirita quando parla dell'incapacità dello schiavo di *intelligentia praevidere*<sup>96</sup> (che corrisponde al *διανοία προορᾶν* di *Pol.* 1252 a, 32) – altro punto chiave della teoria del filosofo greco – viene ascritto senza incertezze anche agli *Indios* tanto nel *Democrates*<sup>97</sup> quanto nell'*Apologia*<sup>98</sup>. Arrivando poi a commentare il passo del libro settimo della *Politica*, l'umanista di Córdoba deve essersi reso conto di trovarsi di fronte a un paradigma antropologico radicalmente diverso da quello del libro primo. Né era evidentemente sufficiente cercare di spiegare, come hanno fatto gli interpreti ai nostri giorni, la coesistenza di due modelli teorici alternativi all'interno del medesimo autore. Occorreva evidentemente presentare un Aristotele il più possibile monolitico e privo di incoerenze, ideatore di un'unica teoria antropologica – quella di marca essenzialista – perché proprio da essa dipendevano le tesi di Sepúlveda sull'insanabile inferiorità delle popolazioni precolombiane e la giustificazione del loro asservimento. La strada scelta da Sepúlveda fu dunque – come si diceva prima – quel-

<sup>93</sup> Se un approccio di questo tipo per lo studio del pensiero sepulvediano risulta ancora decisamente trascurato, si deve peraltro segnalare come una delle rare eccezioni, rappresentata da A. Coroleu, *De la didáctica al diálogo: cita y uso de Aristóteles en el "Democrates secundus" de J.G. de Sepúlveda*, in J.M.M. Maestre et al. (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico (Homenaje al Profesor L. Gil)*, II.1, Cádiz 1997, pp. 129-136, pervenga ad analoghe conclusioni, dopo un'analisi estremamente interessante e del tutto persuasiva intorno ad alcuni passi del *Democrates* "derivati" dalla traduzione o dal commento della *Politica* aristotelica ad opera dell'umanista di Córdoba.

<sup>94</sup> *Aristotelis de Republica Libri VIII. Interprete et enarratore Io. Genesis Sepulveda Cordubensi*, Parisiis M.D.XLVIII., p. 27v.

<sup>95</sup> J.G. de Sepúlveda, *Democrates secundus, sive de iustis belli causis*, I 5, 2. Per le citazioni dal *Democrates* ho utilizzato quale testo di riferimento la recente edizione critica curata da A. Coroleu (in J.G. de Sepúlveda, *Obras Completas*, vol. III, Pozoblanco 1997), che ha ormai sostituito la precedente a cura di A. Losada (Madrid 1951), le cui pagine introduttive restano però di fondamentale importanza per la comprensione dell'opera.

<sup>96</sup> *Aristotelis de Republica Libri VIII* cit., p. 3v.

<sup>97</sup> de Sepúlveda, *Democrates secundus* cit., I 9-10.

<sup>98</sup> J.G. de Sepúlveda, *Apologia pro libro de iustis belli causis*, 4, 2, 5, in Id., *Obras Completas* cit. (edición crítica por A. Moreno Hernández).

la che agli inizi del Novecento avrebbe preso Schlaifer, e cioè di ricondurre il passo del settimo libro all'interno dell'ossatura teorica del primo, soprattutto affinché non emergesse la contraddizione tra la *διάνοια* riconosciuta ai popoli dell'Asia e nello stesso tempo negata per principio agli schiavi per natura. Gli *scholia* di Sepúlveda a *Pol.* 1327 b, 27-30 pretendono infatti che Aristotele abbia inteso disconoscere agli abitanti dei paesi caldi non solo il «coraggio» (*animus*), caratteristico dei popoli che vivono in luoghi freddi, ma contemporaneamente anche la pienezza dell'*ingenium*<sup>99</sup>. E che qui Sepúlveda dietro le genti dell'Asia stesse pensando agli abitanti del Nuovo Mondo, ai quali voleva che si applicasse senza incertezze la teoria del primo libro, è dimostrato dalle parole che seguono, dove, non senza una certa sorpresa, dalle note al filosofo greco del IV secolo vediamo improvvisamente spuntare la sagoma dell'Indiano:

Se dunque il freddo eccessivo rende gli Sciti assai coraggiosi, questo non significa che, a loro volta, il calore e l'ardore del sole provvedano di grande ingegno coloro che sono colpiti dai suoi raggi emanati in direzione perpendicolare; come del resto sappiamo con certezza, poiché già da lungo tempo l'Oceano è stato nel complesso perlustrato dalle navigazioni, e un altro continente, e un mondo nuovo, in quanto non conosciuto neppure per fama dagli antichi, è stato in larga parte percorso e assoggettato dai nostri uomini. Peraltro anche in queste terre gli uomini si rivelano provvisti di un ingegno che li rende *abili alle tecniche piuttosto che alla capacità di deliberazione*.<sup>100</sup>

<sup>99</sup>) *Aristotelis de Republica Libri VIII* cit., p. 217.

<sup>100</sup>) *Non igitur ut scythas nimius albor reddit animosissimos, sic fervor aestusque solis ingeniosissimos eos qui solis radiis ad perpendicularum iactis feriuntur: ut exploratum habemus iam pridem navigationibus fere Oceano perlustrato, et altera continente, et novo, hoc est ne fama quidem veteribus cognito orbe, magna ex parte a nostris hominibus peragrato, et in ditio-nem redacto. quamquam in his quoque regionibus homines reperiuntur ad artificia ingeniosi magis quam ad prudentiam (ibidem)*. Va peraltro segnalato che, in questo tentativo di ricondurre i Barbari dei paesi caldi alla condizione di inferiorità naturale del primo libro della *Politica*, Sepúlveda stesso finì per incorrere a sua volta in un'aporia, laddove la mancanza dell'*ingenium* e della *prudentia* vengono successivamente motivate attraverso il riferimento alla *caloris intemperies* che *infestat* le regioni della *torrida zona*, e che impedirebbe il pieno sviluppo delle facoltà intellettive (*ivi*, p. 217 s.). Tenderei ad escludere, in realtà, che l'umanista spagnolo non si sia accorto che il richiamo ad un principio fondamentale del modello esteriorista, quale era rappresentato dal fattore climatico, mal si prestava essere impiegato per corroborare la validità del modello innatista del primo libro della *Politica*. Ho piuttosto l'impressione che, in questo caso, Sepúlveda abbia preferito sacrificare la piena coerenza dell'assetto teorico per l'opportunità, che questo passo aristotelico evidentemente gli poteva fornire, di prepararsi un terreno favorevole per replicare alle tesi lacasiane persino rimanendo all'interno del loro orizzonte speculativo, secondo quella peculiare strategia che vedremo messa in campo a Valladolid. Se infatti la disputa tra Sepúlveda e Las Casas si incentrerà soprattutto sulla contrapposizione fra due modelli antropologici alternativi (quello innatista da un lato, e quello climatologico dall'altro), entrambi i contendenti (per Las Casas cfr. *infra*, nt. 111) si cimenteranno contemporaneamente nel tentativo di dimostrare

Anche in questo caso, analoghe riflessioni si ritrovano pure nel *Democrates* quando, dopo aver contrapposto alle straordinarie qualità morali in cui eccellono i *vir* della sua *Hispania* – *humanitas*, *temperantia*, *religio*, *magnitudo animi*, *iustitia*, *fortitudo*, ma soprattutto *ingenium* e *prudentia* – la *ruditas*, la *barbaries* e la vita *bestiarum more* (o, come viene precisato poco più avanti, *more porcorum*) degli *humunculi* del Nuovo Mondo<sup>101</sup> (termine che esprime efficacemente la *deminutio* dell'*humanitas* provocata dalla carenza del *βουλευτικόν*), Sepúlveda aggiunge:

Quanto al fatto che alcuni di loro appaiono provvisti di un ingegno che li rende *abili a certe tecniche*, ciò non costituisce alcuna prova di una *capacità più umana di deliberazione*, dal momento che noi possiamo vedere anche degli animaletti, quali le api e i ragni, realizzare certi prodotti che nessuna attività degli uomini potrebbe imitare adeguatamente.<sup>102</sup>

Se ci siamo dilungati sulla teoria etnologica di Sepúlveda è stato per mostrare come, nonostante alcune forzature (di cui gli *scholia* a *Pol.* 1327 b, 27-30 possono costituire un esempio), essa non distorca comunque l'impianto teorico essenzialista che informa il primo libro della *Politica*<sup>103</sup>.

L'infondatezza delle tesi dell'avversario sulla questione indiana anche nell'ipotesi in cui se ne fosse condiviso il paradigma speculativo. E così, se Las Casas, ponendosi – come vedremo – nel solco della tradizione ippocratica, insisterà soprattutto sul carattere temperato del clima degli *Indios*, per inferirne una prova della perfezione delle loro attitudini morali e intellettive, Sepúlveda non si limiterà a fronteggiarlo opponendogli la teoria dell'inferiorità congenita dei Barbari derivata da Aristotele, ma si sforzerà contemporaneamente di confutarlo anche sul piano della teoria climatica: solo attraverso questa pagina del commento alla *Politica*, verosimilmente nota anche ai membri della giunta di Valladolid chiamati a decidere sulla controversia tra i due dotti spagnoli, si può infatti a mio avviso comprendere pienamente il significato del richiamo alla *regio coeli* tra le cause che Sepúlveda, nell'ambito di una citazione da S. Tommaso, adduce nell'*Apologia* (4, 2; ma cfr. analogamente già de Sepúlveda, *Democrates secundus* cit., II 8, 1, 24-28) a sostegno della sua tesi sull'inferiorità degli *Indios*. Tale richiamo – che significativamente costituisce comunque da parte di Sepúlveda un eccezionale sconfinamento nell'ambientalismo, a fronte della costante centralità, nella sua produzione dedicata alla questione indiana, del modello essenzialista ispirato al primo libro della *Politica*, a cui infatti torna subito ad aggrapparsi poche righe più avanti (*Apologia*, 4, 3), lasciandosi così sfuggire anche in questo caso una certa tensione tra i due modelli – presuppone evidentemente una concezione del clima degli *Indios* quale era già stata delineata nel commento al libro settimo di Aristotele. Nel dibattito sulla natura degli *Indios* l'umanista di Córdoba e il frate domenicano si trovarono così a divergere persino sulla definizione stessa delle condizioni climatiche del Nuovo Mondo.

<sup>101</sup>) Cfr. de Sepúlveda, *Democrates secundus* cit., I 9 ss.

<sup>102</sup>) *Quod eorum nonnulli ingeniosi esse videntur ad artificia quaedam, nullum est id prudentiae humanioris argumentum, cum bestiolas quaedam opera fabricare videamus, ut apes et araneos, quae nulla humana industria satis queat imitari* (*ivi*, I 10, 2).

<sup>103</sup>) Sulla ripresa del modello antropologico aristotelico da parte di Sepúlveda e sul dibattito di Valladolid, oltre ai lavori citati nelle note seguenti, ho tenuto presente: L. Hanke, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*, London 1959, il cui sottotitolo, già evidentemente significativo per il nostro discorso, viene ripro-

Come ha sottolineato anche Todorov, le argomentazioni di Sepúlveda sulla *servitus insita*<sup>104</sup> degli Indiani riflettono infatti fedelmente uno «spirito aristotelico»<sup>105</sup>, evidente anche negli esempi di disuguaglianze e gerarchie naturali che l'umanista spagnolo adduce a sostegno della sua tesi: gli schiavi naturali devono infatti essere sottoposti ai padroni allo stesso modo in cui – spiega Sepúlveda ricorrendo a una serie di confronti ricavati chiaramente da Aristotele – il corpo deve sottostare all'anima, la materia alla forma, l'appetito alla ragione, i figli ai genitori, la donna all'uomo e ciò che è imperfetto a ciò che invece è dotato di perfezione<sup>106</sup>. Se i propugnatori della prospettiva funzionalista sostengono che questo apparato ideologico essenzialista esibito da Sepúlveda merita già a pieno titolo il nome di razzismo, nonostante non si aggrappi ancora alla nozione di razza, altrettanto, e forse a maggior ragione<sup>107</sup>, mi pare che ciò debba valere anche per la sua fonte classica.

posto anche da M. Campbell, *Aristotle and Black Slavery: A Study in Race Prejudice*, «Race» 15 (1974), pp. 283-301, che accenna proprio alla riemergenza della teoria aristotelica della schiavitù prima nel pensiero di Sepúlveda e, successivamente, nell'antropologia razzista ottocentesca di Gobineau, Chamberlain e dei difensori della schiavitù americana; L. Hanke, *All Mankind is one. A Study of the Disputation between B. de Las Casas and J.G. de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians*, De Kalb (Ill.) 1974; D.B. Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale*, Torino 1971, p. 205 ss. (trad. it. di *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca [N.Y.] 1966); G.L. Huxley, *Aristotle, Las Casas and the American Indians*, «Proceedings of the Royal Irish Academy» 80 c (1980), pp. 57-68; Pagden, *La caduta dell'uomo naturale* cit., pp. 141-189; Id., *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven - London 1990, pp. 13-36; Gliozzi, *Le teorie della razza in età moderna* cit., pp. 9-59, 243-256; F.F. Buey, *La controversia de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas*, in Id., *La gran perturbación*, Barcelona 1995, pp. 123-195; W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, Torino 1996, pp. 184-190; per quanto riguarda invece gli aspetti soprattutto filologici delle traduzioni in latino delle opere di Aristotele portate a termine dall'umanista spagnolo mi sono stati utili: A. Coroleu, *A Philological Analysis of J.G. de Sepúlveda's Latin Translations of Aristotle and Alexander of Aphrodisias*, «Euphrosyne» 23 (1995), pp. 175-195; Id., *The "Fortuna" of J.G. de Sepúlveda's Translations of Aristotle and of Alexander of Aphrodisias*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 59 (1996), pp. 325-332; Id., *Humanismo en España*, in J. Krayer (ed.), *Introducción al Humanismo Renacentista*, Madrid - Cambridge 1998, pp. 295-330.

<sup>104</sup> de Sepúlveda, *Democrates secundus* cit., I 10, 3.

<sup>105</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino 1992, p. 185 (trad. it. di *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris 1982).

<sup>106</sup> Vd. de Sepúlveda, *Democrates secundus* cit., I 5, 2 ss.; 21, 2; cfr. Aristot. *Pol.* 1253 b, 4-11; 1254 b, 2-20; 1259 a, 37-1260 a, 33; *Phys.* 192 a, 23-25; *Metaph.* 1075 a, 11-25.

<sup>107</sup> Occorre notare, infatti, che, mentre la teoria antropologica di Sepúlveda sulla barbarie degli *Indios* resta sostanzialmente ancorata all'impianto aristotelico, nel momento in cui si tratta di abbandonare il piano puramente speculativo e di ricavarne i principi ispiratori per la definizione del *modus operandi* degli Spagnoli nel Nuovo Mondo, la lettera aristotelica non viene più fedelmente rispettata, ma sotto certi aspetti «ammorbidita», quasi che – come ha sostenuto J.M. Pérez-Prendes Muñoz de Arracó, *Los Criterios Indianos de J.G. de Sepúlveda*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional V Centenario del Nacimiento*

Ad ulteriore conferma del carattere alternativo della visione antropologica contenuta nel primo libro della *Politica* rispetto al modello climato-

del Dr. J.G. de Sepúlveda (Pozoblanco, 13-16 febr. 1991), Córdoba 1993, pp. 269-277 – essa risultasse all’umanista «demasiado dura éticamente» e tale da produrre in lui una «honda crisis de conciencia». Tenendo conto di ciò, si può forse spiegare il monito che Sepúlveda rivolge ai suoi connazionali affinché, fermo restando il loro diritto alla *imperii perpetuitas*, governassero in America *quodam ex herili et paterno temperato imperio* (de Sepúlveda, *Democrates secundus* cit., II 8, 1 s.); cfr. analogamente *Epist.* 6, 3, in J.J. Valverde Abril (ed.), *Io. Gen. Sepúlveda Epistolarum Libri Septem*, Monachii et Lipsiae MMIII. Laddove lo Stagirita, nonostante si lasci sfuggire su questo punto alcune ambiguità – sulle quali rinvio a Smith, *Aristotle’s Theory of Natural Slavery* cit.; B. Cassin, *Lógos et Politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote*, in P. Aubenque - A. Tordesillas (éds.), *Aristote politique*, Paris 1993, pp. 376-378; Lévy, *La théorie aristotélicienne de l’esclavage et ses contradictions* cit., p. 204 ss., e soprattutto al più recente D. Papadis, *Das Problem des “Sklaven von Natur” bei Aristoteles*, «Gymnasium» 108 (2001), pp. 350-355 –, aveva tenuto sostanzialmente distinta l’ἀρχὴ δεσποτική esercitata sugli schiavi per natura, che Sepúlveda traduce appunto con la formula *imperium herile* (cfr. anche *Aristotelis de Republica Libri VIII* cit., pp. 8v. e 9 ss.), dall’ἀρχὴ πατρικὴ ο βασιλική, riservata invece esclusivamente ai figli (cfr. *Pol.* 1259 a, 37-b, 17; 1278 b, 30-1279 a, 8; 1324 b, 38-41; *EN.* 1160 b, 22-30). Un analogo distanziamento dal modello aristotelico è rappresentato dal particolare rilievo che Sepúlveda conferisce al motivo della civilizzazione quale obiettivo del dominio degli Spagnoli sugli abitanti del Nuovo Mondo, che infatti non dovrebbe essere tanto finalizzato al saccheggio dei beni materiali e allo sfruttamento lavorativo, i cui eccessi vengono esplicitamente condannati (cfr. *Democrates secundus* cit., I 7, 3), quanto piuttosto a rendere, *temporis progressu, humaniores* gli *Indios* (*ivi*, II 8, 1; cfr. anche *Epist.* 6, 3, 30-35 e *De orbe novo*, 1, 13, 3 [ed. A. Ramírez de Verger, *Stutgardiae et Lipsiae MCMXCIII*]), così che la *peccatorum non punitio sed emendatio*, traducendosi per loro in una *publica commoditas* (de Sepúlveda, *Democrates secundus* cit., I 11, 6), li predisponga *ad Christianam religionem excipiendam* (*Epist.* 7, 2, 12). Anche in questo caso l’allontanamento dal modello aristotelico non è di poco conto, se si tiene presente che per il filosofo greco la schiavitù è finalizzata principalmente all’interesse del padrone, e solo «accidentalmente» (συμβεβηκός) essa può tornare a vantaggio dello schiavo (cfr. *Pol.* 1278 b, 32 ss. ed *EN.* 1160 b, 29 s., mentre per il percorso, anche su questo punto, non sempre lineare dell’argomentare aristotelico rinvio agli stessi ultimi lavori citati). Sull’«ammorbidente» del modello aristotelico da parte di Sepúlveda, nel passaggio dal livello teorico a quello della sua applicazione al contesto indiano, cfr. inoltre J.A. Fernández-Santamaria, *J.G. de Sepúlveda on the Nature of the American Indians*, «The Americas» 31 (1975), pp. 434-451; V. Abril-Castelló, *La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: la revolución de la duodécima réplica*, in AA.VV., *F. de Vitoria y la Escuela de Salamanca: la ética de la conquista de América*, Madrid 1984, p. 278 nt. 126; P. Mariño Gomez, *La Condición Natural del Indio según Sepúlveda y el Título de Civilización*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional V Centenario del Nacimiento del Dr. J.G. de Sepúlveda* cit., pp. 251-268; F. Castilla Urbano, *Ginés de Sepúlveda*, Madrid 2000, pp. 40-52. Con tutto ciò, se si valuta il pensiero antropologico di Sepúlveda nel suo insieme, e si tiene presente la sua adesione fedele, almeno a livello teorico, alle tesi aristoteliche, usate come fonte di ispirazione per la rappresentazione etnologica dell’inferiorità naturale degli *Indios*, non mi pare che ci si possa spingere, come fa invece J. González Rodríguez, *Sepúlveda: Atreverse a Pensar y a Hablar*, in AA.VV., *Actas del Congreso Internacional V Centenario del Nacimiento del Dr. J.G. de Sepúlveda* cit., p. 234, fino a vedere nell’umanista di Córdoba il teorico di un «nacionalismo crítico».

logico ippocratico, vale la pena segnalare che la causa vigorosamente perorata da Las Casas per salvare gli *Indios* dalla ferocia dei conquistatori, come pure la sua ferrea condanna delle tesi di Sepúlveda, trovarono non a caso un fondamento speculativo nella tradizione ambientalista: da essa, infatti, il frate domenicano poteva ricavare un dispositivo teorico da opporre efficacemente a quello esibito dall'avversario poiché, in virtù del suo impianto exteriorista nell'eziologia delle differenze antropiche, evitava di intaccare l'eguaglianza biologica di tutti gli esseri umani e veniva così a collimare, da questo punto di vista, con l'egualitarismo basato sul monogenismo cristiano<sup>108</sup>. Due prospettive sicuramente diverse, ma che evidentemente potevano cooperare agli occhi di Las Casas al fine di destituire di ogni fondamento la teoria dell'inferiorità naturale degli *Indios*, in nome della quale si stava consumando il loro brutale genocidio. Non può perciò essere un caso se tanto nell'*Apologia* letta di fronte alla giunta di Valladolid, quanto nella successiva *Apologetica historia sumaria*, troviamo un Las Casas che continuamente si ostina ad aggrapparsi all'autorità di Ippocrate e di coloro che successivamente avrebbero ripreso il suo paradigma antropologico: Tolomeo, Galeno, Vegezio, Avicenna, Alberto Magno, Tommaso D'Aquino ecc.<sup>109</sup>. Né stupisce che uno degli autori antichi, a cui spesso Las Casas si richiama, sia proprio Aristotele<sup>110</sup>: l'Aristotele di Las Casas non è l'Aristotele di Sepúlveda. L'Aristotele che Las Casas convoca davanti alla giunta di Valladolid è quello del libro settimo della *Politica*, la cui testimonianza doveva apparire al domenicano di importanza capitale per patrocinare la causa degli *Indios*, poiché proprio lo Stagirita, in un certo senso il teste principale di Sepúlveda, nel momento in cui si esprimeva col linguaggio ippocratico, poteva sembrare intento a respingere l'impianto teorico essenzialista sul quale era stata edificata la teoria della schiavitù naturale<sup>111</sup>. Ma Las Casas, nel contrapporre il suo

<sup>108</sup>) Nell'*Apologetica historia sumaria*, con parole che permettono di misurare chiaramente la distanza dal modello aristotelico adottato da Sepúlveda, Las Casas afferma con decisione che «todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres cuanto a su creación y a las cosas naturales son semejantes» (B. de Las Casas, *Apologetica historia sumaria*, edición preparada por E. O'Gorman, México 1967, vol. I, p. 258). Sull'egualitarismo antropologico lacasiano, oltre ai lavori citati *supra* (nt. 103), cfr. in part. anche M. Beuchot, *Bartolomé de Las Casas*, Madrid 1995, p. 17 ss.

<sup>109</sup>) Cfr. p. es. de Las Casas, *Apologetica historia sumaria* cit., pp. 111 s., 145 ss., 169 ss., 199 ss.; Id., *Apologia*, pp. 236v-237 (il testo di riferimento è quello a cura di A. Losada, Madrid 1988).

<sup>110</sup>) Cfr. *ibidem*; Id., *Apologetica historia sumaria* cit., pp. 90, 119, 147, 172, 204.

<sup>111</sup>) In realtà Las Casas (cfr. *Apologia*, p. 16 ss., e Id., *Apologetica historia sumaria* cit., vol. II, p. 641 ss.) cercò, nello stesso tempo (vd. *supra*, nt. 100), di indebolire la posizione di Sepúlveda proponendo anche una lettura della teoria aristotelica della schiavitù naturale che fosse in alternativa a quella del suo avversario, ma essa si rivela assolutamente priva di agganci con le tesi dello Stagirita. Las Casas sostenne, infatti, che per il filosofo greco gli

Aristotele a quello di Sepúlveda, non si ferma a questo: il passo del settimo libro, incentrato sull'idealizzazione del temperamento climatico, viene infatti ulteriormente sfruttato *pro Indiis* dal domenicano, nel momento in cui egli lo adduce a fondamento teorico della sua tesi intorno allo straordinario livello di civiltà in cui, ai suoi occhi, verserebbero le popolazioni precolombiane. E così, anche soltanto a partire dalla constatazione che gli *Indios* abitano *felicissimas totius orbis regiones*, in quanto la zona in cui esse si distribuiscono è *temperatissima*, si potrebbe dedurre persino senza conoscerli – *iuxta Aristotelis, Vegetii et Ptholomei sententiam* – che tali uomini dovranno essere *ingeniosos et plurimum valere ratione*<sup>112</sup>. L'*ingenium*, che Sepúlveda aveva negato agli Indiani sulla base del primo libro della *Politica*, viene restituito integralmente a loro da Las Casas ancora sulla base di Aristotele, ma questa volta dell'Aristotele del libro settimo.

Secondo Tzvetan Todorov a Valladolid si affrontarono direttamente due componenti della civiltà occidentale: da una parte quel segmento della tradizione classica che, con al vertice Aristotele, stabiliva all'interno del genere umano delle ineguaglianze irriducibili, e dall'altra l'egualitarismo basato sul monogenismo biblico<sup>113</sup>. Questo è sicuramente vero, anche se personalmente sono portato a credere che in tale occasione a fianco del cristianesimo, e contro quella parte della classicità di cui parla Todorov, venne schierato un altro segmento interno alla stessa classicità (se non addirittura al medesimo Aristotele), ma radicato su principi profondamente diversi, e tali da poter essere amalgamati, almeno in certa misura, con l'egualitarismo cristiano.

schiavi per natura non avrebbero avuto niente a che vedere con le popolazioni barbariche, ma avrebbero coinciso con i *naturae peccata* o *monstrua* (*sic*, attratto probabilmente dallo spagnolo *monstruos*) *in natura rationali*, cioè uomini effettivamente *imperfecti pessimique* ma *ravissimi*, almeno quanto gli zoppi, i ciechi, i monocoli o quelli con le piante dei piedi rivolte verso l'alto che Agostino aveva collocato in Africa, e dunque delle mere eccezioni. È evidente, però, che la teoria aristotelica della generazione anomala dei *monstra* (cfr. p. es. Aristot. *GA*. 769 b, 3 ss.) non ha alcun rapporto con quella della schiavitù naturale.

<sup>112</sup>) B. de Las Casas, *Apologia*, pp. 236v.-237. La stessa idea viene ribadita anche nell'*Apologetica historia*, dove a più riprese si parla della *templanza*, *mediocridad* e *amenidad* delle terre *temperatissimas* degli *Indios*, che ad un certo punto il frate domenicano arriva nuovamente a considerare «más templadas que ninguna parte de las que se saben del mundo»; e, come nell'*Apologia*, questo privilegio climatico renderebbe gli *Indios* non solo dotati di «animosidad y esfuerzo de corazón» ma anche «de buenos y vivos entendimientos más que otras naciones» (Id., *Apologetica historia sumaria* cit., pp. 169-174, e cfr. anche *ivi*, pp. 203-207).

<sup>113</sup>) Todorov, *La conquista dell'America* cit., p. 195.

## 7. I Greci e il razzismo: un problema aperto

Resta ora da vedere se effettivamente, come pensava Montagu, la visione naturalistica delle differenze etniche alla base del primo libro della *Politica* costituisca un *unicum* all'interno della cultura greca: se cioè essa possa essere stata partorita *ex nihilo* dalla mente dello Stagirita il quale, allo scopo di fornire un nuovo ed efficace apparato teorico per la legittimazione della schiavitù, avrebbe finito per rompere con l'immagine tipicamente greca della barbarie, ispirata invece all'idea di una superiorità esclusivamente *culturale* sugli altri popoli. A questo proposito occorre sottolineare innanzi tutto che ormai da tempo alcuni antichisti hanno evidenziato come la teoria aristotelica della schiavitù fosse già stata anticipata nelle opere platoniche, pur senza quella specifica e sistematica trattazione che troviamo nella *Politica* di Aristotele<sup>114</sup>. Ma di particolare interesse per il nostro discorso appaiono soprattutto quei lavori dedicati all'argomento, per la verità non molto percorso, dell'immagine del Barbaro nel teatro del V secolo. Da essi, infatti, emerge con chiarezza come i tragici e i comici del V secolo, attingendo peraltro ad una visione dello straniero che aveva ormai cominciato a prendere piede nella mentalità comune, abbiano fornito un contributo fondamentale per la costruzione di un vocabolario e di un apparato simbolico finalizzati alla definizione di ciò che è stato chiamato come *das Nichthellenische*, e dunque per l'elaborazione del modello xenologico bipolare che sarebbe poi stato ereditato da Platone e Aristotele. Mi riferisco soprattutto agli studi di Helen H. Bacon e

<sup>114</sup>) Cfr. p. es. Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle* cit., pp. 165-168, 190 s., un articolo che sorprende vedere citato da Montagu (*La razza* cit., p. 33 nt. 4) tra quelli a sostegno della sua tesi sull'eccezionalità dell'approccio naturalistico di Aristotele; sulla dipendenza della teoria della schiavitù di Aristotele da quella formulata da Platone cfr. inoltre E. Schütrumpf, *Aristotle's Theory of Slavery – A Platonic Dilemma*, «Ancient Philosophy» 13 (1993), pp. 111-123. In particolare, sulla *deficiency of reason* con cui, anche nel pensiero platonico, la φύσις marcherebbe la congenita inferiorità dello schiavo vd. G. Vlastos, *Slavery in Plato's Thought*, in M.I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge - New York 1968, pp. 133-149, mentre, sull'identificazione tra Barbaro e schiavo naturale in Platone, cfr. anche Milani, *La schiavitù nel pensiero politico* cit., pp. 82-104, e Fisher, *Slavery in Classical Greece* cit., p. 92 ss. All'interno dell'opera platonica, secondo questi studiosi, l'idea dell'inferiorità psicologica (morale e intellettuale) e per natura dello schiavo-Barbaro emerge con particolare chiarezza in Plat. *Leg.* 720 a-e, 966 b, 690 b, 817 e; *Men.* 85 e (su cui vd. Vlastos, *Slavery in Plato's Thought* cit., nt. 9); *Rp.* 469 b-470 c (dove affiora il tema dell'inimicizia naturale tra Greci e Barbari – che ritroveremo anche in Isocr. 4, 184 e 12, 163, nonostante la sua celebre definizione della "grecità" in termini di "educazione" piuttosto che di "nascita" in 4, 50 e 15, 293-294, su cui peraltro vd. T. Long, *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale - Edwardsville 1986, pp. 149-154, che sottolinea il carattere «in practice more restrictive than relaxing», ovvero di «stumbling block» della tesi isocratea – e l'idea che gli schiavi dovrebbero essere reclutati solo tra i Barbari), 474 c, 430 b; *Theaet.* 175 d; *Pol.* 309 a; *Alc.* 1, 135 c.

di Edith Hall sulla tragedia, a quello di Timothy Long sulla commedia, e ancora ai rilievi di Joseph Vogt e Paul Cartledge intorno alla figura dello schiavo in entrambi i generi letterari: ciò che se ne ricava è l'esistenza di un filo conduttore che, partendo dallo stereotipo dell'inferiorità naturale del Barbaro, penetrato in certa parte della cultura greca verosimilmente in seguito alle guerre persiane<sup>115</sup>, e riflesso a sua volta nell'immagine dello straniero delineata nel teatro del V secolo, conduce direttamente dapprima alle sparse riflessioni platoniche sulla figura dello schiavo e del Barbaro e infine all'elaborata e sistematica teoria aristotelica<sup>116</sup>. Da questo pun-

<sup>115</sup> Sulla visione ancora sostanzialmente uniforme del genere umano, quale emerge dai poemi omerici e dall'epica ciclica arcaica, e sull'esperienza delle guerre persiane come fattore decisivo per l'origine del senso di superiorità dei Greci sui popoli stranieri cfr. anche H. Bengtson, *Hellenen und Barbaren. Gedanken zum Problem des griechischen Nationalbewußtseins*, in K. Rüdinger (Hrsg.), *Unser Geschichtsbild*, München 1954, p. 26 ss.; H. Schwabl, *Das Bild der Fremden Welt bei den Frühen Griechen*, in AA.VV., *Grecs et Barbares*, *Vandœuvres* - Genève 1962, pp. 1-23; H. Diller, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in AA.VV., *Grecs et Barbares* cit., pp. 37-68; Baldry, *L'unità del genere umano nel pensiero greco* cit., pp. 17-27; Y. Thébert, *Réflexions sur l'utilisation du concept d'étranger: évolution et fonction de l'image du Barbare à Athènes à l'époque classique*, «Diogène» 112 (1980), p. 98 ss.; Nippel, *La costruzione dell'«altro»* cit., p. 170 ss. Occorre comunque segnalare che su questo punto la comunità degli antichisti non ha dato sempre una risposta univoca. Infatti, se da un lato si sono volute scorgere, da parte di qualche studioso, le tracce di una visione etnocentrica già nell'*epos* omerico (cfr. p. es. Coleman, *Ancient Greek Ethnocentrism* cit., p. 186 ss., e Tuplin, *Greek Racism?* cit., p. 54 ss., ma vd. anche Hall, *Inventing the Barbarian* cit., p. 21 s. nt. 64, che raccoglie altre voci a favore di questa ipotesi), d'altro canto – e in direzione opposta – si è talvolta cercato di ridimensionare l'incidenza delle guerre persiane sullo sviluppo dell'etnocentrismo greco e sulla nascita della visione naturalistica delle differenze etniche, le cui prime attestazioni letterarie non sarebbero in realtà anteriori alla metà del V secolo (vd. p. es. in questo senso Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., pp. 257-303).

<sup>116</sup> Per i passi che attesterebbero la penetrazione nella letteratura tragica e comica della visione naturalistica alla base della contrapposizione tra grecità e barbarie rinvio ai lavori citati di seguito: cfr. Hall, *Inventing the Barbarian* cit. (per la ripresa da parte di Platone e Aristotele dell'immagine del Barbaro delineata nella tragedia vd. in part. pp. 121 ss. e 164 s.); H.H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven 1961 (per la quale, però, a differenza di quanto ritiene la Hall, l'idea dell'«intrinsic moral inferiority» dei Barbari emergerebbe chiaramente soltanto a partire dalla tragedia euripidea: vd. pp. 12 e 140 ss.); Long, *Barbarians in Greek Comedy* cit. (sull'idea dei Barbari come *essentially* o *by nature* inferiori ai Greci, alla base della commedia e ripresa dalla filosofia platonica e aristotelica cfr. in part. pp. 129-167); le conclusioni di Long, peraltro, erano già state in parte anticipate da C.O. Zuretti, *Il servo nella Commedia greca antica*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica» 31 (1903), pp. 46-83 (vd. in part. p. 62); Vogt, *L'uomo e lo schiavo nel mondo antico* cit., pp. 9-45 (per il riallacciarsi della filosofia del IV sec. alla letteratura del V sec., vd. in part. p. 38 s.); P. Cartledge, *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford - New York 1993, pp. 36-62, 118-151. Per la diffusione della concezione naturalistica nella mentalità ateniese del V e IV secolo, e per il condizionamento che essa esercitò sulla codificazione dell'immagine del Barbaro fino all'età ellenistica, oltre ai lavori già citati in questa nota cfr. anche Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle* cit., p. 167 ss.; F. D'Ago-

to di vista – come sottolinea la Hall – appare allora estremamente significativo che Aristotele, nel sostenere la tesi della naturalità dell'imperio dei Greci sui Barbari in *Pol.* 1252 b, 7-9, ricorra proprio ad una citazione euripidea (*IA.* 1400): «[...] it is thus the poets» – conclude la studiosa – «and a tragic poet in particular, whom he selects as supreme illustrators of the self-evident “truth” that all barbarians are naturally inferior to Hellenes»<sup>117</sup>, a conferma dunque dell'ipotesi che la teoria aristotelica della schiavitù non nacque *ex nihilo*, come pensava Montagu, poiché essa si radicava invece in un profondo retroterra culturale, a cui verosimilmente Aristotele ebbe ad ispirarsi per tradurlo in un'elaborazione teorica sistematica. Nel cuore stesso della classicità sembra dunque potersi collocare la nascita di una concezione antropologica dell'“Altro” imperniata su un processo di naturalizzazione o essenzializzazione delle differenze culturali. Essa verosimilmente trasse alimento dal senso di superiorità insinuatosi

stino, *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia antica*, Milano 1983, p. 92 ss.; D. Wiles, *Greek Theatre and the Legitimation of Slavery*, in L.J. Archer (ed.), *Slavery and Other Forms of Unfree Labour*, London - New York 1988, pp. 53-67; Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* cit., p. 13 ss.; Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* cit., p. 181-183; M. Schofield, *Ideology and Philodophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in G. Patzig (Hrsg.), *Aristoteles' "Politik"*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum (Friedrichshafen/Bodensee, 25.8-3.9.1987), Göttingen 1990, in part. pp. 5 e 21 (nonostante lo studioso si dichiari propenso a credere che, nel caso specifico della teoria aristotelica, essa sarebbe stata nel complesso elaborata senza che il filosofo si fosse preoccupato della sua applicabilità alle pratiche schiaviste diffuse fra i contemporanei, a cui non avrebbe quindi inteso fornire un supporto ideologico con la sua teoria, su cui *contra* vd. Kraut, *Aristotle* cit., p. 284 nt. 19).

<sup>117</sup> Hall, *Inventing the Barbarian* cit., p. 165. Occorre peraltro segnalare che, per quanto riguarda in particolare la concezione euripidea della barbarie, la critica è rimasta sostanzialmente divisa (cfr. *ivi*, p. 221): se p. es. Jüthner (*Hellenen und Barbaren* cit., p. 21 s.), Vogt (*L'uomo e lo schiavo nel mondo antico* cit., p. 31 ss.) e Baldry (*L'unità del genere umano nel pensiero greco* cit., p. 51 s.) ritengono che, nonostante la sensibilità dimostrata talvolta dal poeta nei confronti del tragico destino dell'uomo ridotto in schiavitù, Euripide si sia nel complesso – e, per V. Di Benedetto (*Euripide: teatro e società*, Torino 1971, p. 217 s.), soprattutto nell'ultima fase della sua produzione – adeguato alla tesi della disuguaglianza naturale tra liberi e schiavi e tra Greci e Barbari, K. Synodinou, *On the Concept of Slavery in Euripides*, Ioannina 1977, e S. Saïd, *Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences?*, «Ktema» 9 (1984), pp. 27-53, sostengono, all'opposto, che la tesi naturalistica appartarrebbe unicamente al punto di vista dei personaggi euripidei, laddove l'autore, erede dell'egualitarismo biologico di marca sofisticata, l'avrebbe fatta emergere nelle sue opere proprio per potersene distanziare criticamente. La Synodinou, a questo proposito, arriva persino ad annoverare la voce di Euripide tra quelle degli anonimi avversari della teoria della schiavitù per natura contro cui polemizzerebbe Aristotele nel primo libro della *Politica* (vd. p. 106 ss.). È evidente, peraltro, che ai fini del nostro lavoro non è tanto decisivo stabilire quale delle due posizioni Euripide abbia assunto, quanto piuttosto segnalare come anche coloro che sentono levarsi dai versi del poeta tragico una voce contraria alla teoria naturalistica della schiavitù, finiscano per corroborare l'ipotesi che essa non sia stata inventata dallo Stagirita, ma si fosse già da tempo diffusa all'interno della mentalità ellenica.

nella mentalità greca in seguito alla vittoria sui Persiani, collegandosi poi strettamente al problema della legittimazione della schiavitù. Se in riferimento a questo modello xenologico i classicisti – compresi gli ultimi citati, che pure documentano la continuità tra la concezione dello straniero diffusa sia nella mentalità sia nella letteratura del V secolo e le teorie filosofiche successive – hanno in genere evitato di parlare di razzismo, ciò si spiega evidentemente con la loro adesione al postulato della teoria modernista ristretta per cui non si potrebbe parlare di razzismo prima dell'elaborazione moderna del concetto di razza. Ma se la stessa concezione naturalistica partorita dalla greicità classica viene esaminata – come si è cercato di fare in questo lavoro – alla luce della più recente prospettiva funzionalista, per cui il determinismo biologico ottocentesco si configura semplicemente come una delle forme storicamente determinate del razzismo occidentale, il cui fondamento teorico sarebbe da individuare nell'“essenzializzazione” delle differenze, mi pare che possa trovare allora conferma l'ipotesi iniziale del ruolo decisivo esercitato dal mondo classico sulla genesi del razzismo moderno. Certamente non fu questo l'unico modo di pensare le differenze etniche elaborato dall'uomo greco, poiché la stessa civiltà ellenica appare attraversata nello stesso tempo dall'idea della sostanziale uniformità biologica dell'essere umano e del carattere puramente “esteriore” delle difformità culturali, quale si trova per esempio nella sofistica, nell'etnologia erodotea e in certa parte della tradizione medica, e che vedremo travasarsi poi nella commedia nuova, nello stoicismo e più in generale nella cultura dell'età ellenistica, meno propensa a scavare solchi profondi tra i popoli dell'*ecumene*. Si tratta di due modelli, spesso alternativi ed in conflitto, consegnati dalla classicità all'uomo moderno e destinati a confrontarsi continuamente nell'ambito della storia del pensiero occidentale, come testimonia con particolare evidenza il celebre dibattito di Valladolid fra Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas.

GIORGIO BONABELLO  
giorgio.bonabello@fastwebnet.it